

revue
catholique
internationale



communio



L'inspiration des Écritures

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

L'Inspiration des Écritures

«Chaque fois que le Verbe de Dieu s'est adressé à un prophète ou un patriarche, c'est Sion tout entière qui enfanta le Verbe du Seigneur, tout comme la Vierge conçut et enfanta le Verbe fait chair.»

Rupert de Deutz,

De trinitate ..., in *Isaiam lib. II*, PL 167, col. 1362 BD

Le Caravage (Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1571-1610), *Saint Matthieu et l'ange* (vers 1602), chapelle Contarelli, Saint-Louis-des-Français, Rome.

Voir dans ce cahier l'article *L'Inspiration de saint Matthieu*
– *Note sur deux tableaux du Caravage* p.17



Thème



L'Inspiration des Écritures

17 Jean-Robert Armogathe : L'Inspiration de saint Matthieu – Note sur deux tableaux du Caravage

En 1602, Caravage peignit deux représentations successives de saint Matthieu rédigeant son évangile, l'une conservée à Saint-Louis-des-Français à Rome et l'autre détruite dans l'incendie du Friedrich-Kaiser-Museum en 1944, mais connue par des photographies. Dans l'une l'ange tient la main de Matthieu, alors que dans l'autre, il murmure à son oreille. Ces deux mises en scène révèlent deux conceptions bien différentes de l'inspiration.

23 Michel Costantini : Dialogue avec l'Absent/Présent

Qu'est-ce que l'inspiration? Avant de parler de l'Inspiration des Écritures, il convient de se questionner sur ce concept hérité des Grecs. Il se définit essentiellement comme ouverture à autrui ou à l'Autre par le truchement d'un texte. Lire un texte inspiré, c'est s'incorporer l'Autre, reconnaître sa trace dans l'écrit, se vouer à le chercher et à le (re) connaître par l'interprétation, pour finalement dire : « Tu es en moi, je suis en Toi ».

37 Jean-Robert Armogathe : Qui écrit ? Petite histoire de l'inspiration

« Dieu est l'auteur de l'Écriture sainte » : voilà une proposition qui traverse toute l'histoire de l'exégèse, et sur laquelle un consensus semble être établi. Mais cette unanimité de surface cache des interprétations différentes, voire contradictoires. Que faut-il entendre, en effet par « être auteur » ? Qui écrit l'Écriture ? Du IV^e siècle à Vatican II, voici une petite histoire de cette formule.

53 Olivier Riaudel : De l'écrivain inspiré à l'inspiration du texte

Lui aussi influencé par les travaux de François Martin, Olivier Riaudel propose un déplacement d'accent de la théologie de l'inspiration. Plutôt que de tout faire reposer sur l'auteur inspiré, il suggère de « tenir la Parole pour l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture pour le lieu de manifestation de la Parole ».

63 Olivier-Thomas Venard : L'inspiration des Écritures – Esquisse d'une problématique à la lumière des travaux de François Martin

Se fondant sur les travaux de François Martin (1950-2001), Olivier-Thomas Venard définit une théologie non pas de l'auteur, mais de la lettre, qui tient compte des avancées des techniques d'analyse littéraire. Il propose de substituer à la dichotomie parole/écriture une distinction entre, d'une part, la communication et, d'autre part, la force d'énonciation qui tend à se dire en communiquant le message. Il propose également une étude approfondie de la pratique de l'accomplissement des Écritures dans le judaïsme ancien.

89 Michel Younès : L'inspiration en christianisme et en islam

Si christianisme et islam ont recours à la notion d'inspiration, les deux religions n'ont pas la même définition. En effet, alors que la référence à un texte inspiré en christianisme ne se fait pas en dehors de l'histoire des hommes qui le composent, sous la motion de l'Esprit de Dieu qui guide son accomplissement, le dogme musulman du Coran incréé, qui s'impose à partir du IX^e siècle, restreint le champ de l'inspiration au seul texte, considéré désormais comme étant la copie conforme de la parole incréée de Dieu, indépendamment de l'histoire.

Signets

101 Marguerite Léna : Une initiative apostolique – La Communauté Saint-François-Xavier

À l'occasion des cent ans d'existence de la Communauté Saint-François-Xavier fondée par Madeleine Daniélou, l'auteur présente l'originalité et la spécificité de l'engagement – au service d'une mission de formation humaine et spirituelle – pris par celles qui ont répondu à un appel personnel de Dieu. Ce qui les a menées à élargir leurs tâches, de la vie scolaire à la formation et recherche intellectuelle, accompagnement psychologique et spirituel, retraites, en lien avec d'autres acteurs de la vie de l'Église.

111 Henrique de Noronha Galvão : Pour une théologie de Fátima – Cent ans après

Le centenaire des apparitions de la Vierge aux jeunes bergers de Fátima (1917) est un événement majeur dans le monde ibérique. Un grand théologien portugais explique comment ce phénomène de piété populaire contient un message théologique particulièrement important pour notre époque.

122 In memoriam Georges cardinal Cottier (25 avril 1922 - 31 mars 2016)

123 In memoriam Michel Sales, sj (11 novembre 1939 - 27 avril 2016)

Lorsqu'on parle de l'inspiration des Écritures, deux réactions sont à attendre, suivant l'interlocuteur – s'il n'a pas réfléchi à la question, il y verra une sorte de dictée sacrée, comme l'ange qui tient la main de saint Matthieu dans la première des deux versions du Caravage commentées dans ce numéro par J.-R. Armogathe¹ ; si c'est un exégète, il observera un silence prudent, profond et méditatif. Le théologien pense que l'inspiration biblique est une question pour l'exégète... qui la tient pour une question de théologien. Comme l'écrivait avec ironie Karl Rahner en 1958 : « Si l'on veut rester vrai, on doit avouer que la plupart des exégètes catholiques certes ne nient pas l'inspiration des Écritures ni ne la mettent en doute, mais la laissent bien de côté, avec l'impression qu'elle ne leur apporte pas grand-chose dans l'accomplissement de leur propre tâche². »

Car l'histoire de l'inspiration est complexe et bousculée dans deux directions contradictoires, les unes attribuant tout à Dieu (la dictée) ; les autres tout à l'homme (la libre création). Or le double souci d'assurer l'authenticité divine de la Révélation, et donc d'éliminer les altérations et interférences des intermédiaires, d'une part, et d'autre part de respecter le libre arbitre des auteurs, et de donner droit à une réflexion sur ce qu'est un texte et un auteur semble conduire à une impasse, ou du moins à une aporie.

La théorie de la dictée et ses limites

Ainsi que l'explique l'article de J.-R. Armogathe qui fait l'historique des diverses théories de l'inspiration avancées dans l'histoire³, la théorie de la dictée fut pendant longtemps la plus répandue, tout en soulevant de grandes difficultés. Un exégète anglican fort original, Austin Farrer (1904-1968), a expliqué pourquoi on peut la considérer comme une position intenable⁴. Dans la dictée, disait-il, tout se passe comme si des sténographes avaient pris au vol le discours d'un important personnage, lorsque son secrétaire arrive, avec le texte du discours et se met à le dicter. Les notes sténographiques deviennent alors inutiles. Or le Christ est la Révélation divine par excellence :

1 « L'inspiration de saint Matthieu. Note sur deux tableaux du Caravage », p. 17.

2 Karl RAHNER, *Über die Schrift-Inspiration*, « *Quaestiones disputatae* » 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1958, p. 15.

3 « Qui écrit? Petite histoire de l'inspiration », p. 37.

4 A. FARRER, *Glass of Vision* (Bampton Lectures 1948), Dacre Press, Westminster, 1948, p. 37.

ses discours, ses actes, sa passion, sa mort et sa résurrection ont eu des témoins. Mais tout cela est balayé par les trois ou quatre rédacteurs saisis par l'Esprit, qui consignent l'unique vérité atteignable et transmise.

Mais si la Révélation a eu des centaines de témoins, les faits attestés ne prennent sens que parce qu'ils ont été recueillis et transmis – et c'est ici que Luc ou Paul interviennent. L'information transmise ne suffit pas – elle a été recueillie par des croyants, pour qui elle n'était pas seulement un élément d'information, mais aussi (et d'abord) un élément d'édification. Les évangélistes n'étaient pas les historio-graphes de Jésus et de son Royaume.

Ce dont témoigne Farrer, c'est que le progrès de la recherche en littérature et dans les sciences historiques a questionné la pertinence des notions qui se trouvaient au cœur de la théorie de la dictée, et au premier chef celui d'auteur, comme le montre l'article d'O.-T. Venard⁵, mais aussi celle de la retranscription dans une langue et un contexte donné, dans un genre littéraire particulier, et tout bonnement aussi celui de « texte », ainsi que le défend Olivier Riaudel⁶. Comment tenir que Dieu est l'auteur du texte retranscrit par les écrivains sacrés, quand on nuance les notions d'auteur, de texte, de retranscription et d'écrivain ?

Par exemple, à quoi étendre la notion d'auteur, dans un monde littéraire où la reprise est de règle, où l'Écriture n'est pas seulement inspirée, mais inspirante et où la relecture est omniprésente ? Qui est l'auteur inspiré ? Celui qui est l'origine d'une représentation messianique, comme les douze premiers chapitres du *Livre de Daniel*, ou celui qui la relit à la lumière christologique, comme l'*Évangile de Jean* ou l'*Apocalypse*. Certainement les deux, dira-t-on ! Mais alors, pourquoi le lecteur contemporain qui procède lui aussi à une relecture à la lumière conjointe de sa situation présente et de sa foi en Jésus Christ ne pourrait-il pas devenir un auteur inspiré⁷ ?

Bref, comme le disait déjà Rahner⁸, le concept dogmatique d'inspiration doit se comprendre selon une certaine formalité abstraite.

5 « L'inspiration des Écritures. Esquisse d'une problématique », p. 63.

6 « De l'écrivain inspiré à l'inspiration du texte », p. 53.

7 C'est ce que souligne Helmut GABEL, « Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11) : Neue Ansätze und Probleme in Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion », *Theologie*

der Gegenwart 45, 2002, p. 121-136 (ici 130), cité par Philip MÖLLER, « What Should They Be Saying about Biblical Inspiration? A Note on the State of the question » *Theological Studies* 74, 2013, p. 605-631 (ici 627-628).

8 Karl RAHNER, *Über die Schrift-Inspiration*, p. 30-37.

Éditorial ● Quand on lui donne un contenu matériel, les représentations mythiques qu'on ne manque pas de mobiliser en obscurcissent radicalement le sens, et constituent en quelque sorte des « obstacles épistémologiques ».

À vrai dire, la question se trouvait déjà devant nos yeux à partir du moment où l'on se mit à traduire les textes sacrés. On sait que le texte hébreu et araméen de la Bible a été traduit en grec (les Septante), probablement en plusieurs étapes, entre le III^e siècle et le premier siècle avant notre ère. Quoi qu'il en soit du détail technique, cette traduction grecque a été utilisée par les rédacteurs du Nouveau Testament, puis par les Pères, qui ne doutèrent pas de son caractère inspiré. Ainsi Irénée écrit-il (au II^e siècle) :

Les apôtres, qui sont les plus anciens de tous ces gens-là [les nouveaux traducteurs juifs de la Bible], sont en accord avec la version susdite et cette version est en accord avec la tradition des apôtres, et leurs disciples ont repris tous les textes prophétiques sous la même forme sous laquelle ils sont contenus dans la version des Anciens (*Adversus Hæreses* III, 2I, 3⁹).

Il reste qu'on relève des différences entre les LXX et le texte massorétique (hébreu), qui sont dues soit à la traduction d'un texte différent du texte massorétique, soit à l'usage de paraphrases comparables aux *targumim*, aux paraphrases en araméen du texte hébreu.

Quel est donc le texte inspiré ? Il est significatif que l'Église apostolique a reçu comme inspirée une traduction. Et cette pratique apporte une perspective éclairante : « La langue des païens n'est pas plus impropre à dire la vérité de Dieu que ne l'est la langue originale des Écritures inspirées¹⁰ ».

Mais, arguera-t-on, n'a-t-on pas réglé la question, en déclarant la Vulgate comme seule inspirée ? En réalité, non. Le concile de Trente a disposé avec une grande sagesse que si la Vulgate devait être reçue comme *authentica*, « il n'y avait pas lieu de se prononcer sur les autres versions » (session IV, 8 avril 1546). « Dans le patrimoine de l'Église, la Septante est un précieux héritage qui tout à la fois prévient contre les fondamentalismes de la lettre et soutient la capacité de toute langue à dire la vérité¹¹ ».

9 Ce qui est inexact : le NT cite parfois l'AT dans une version différente de la LXX.

10 François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Cerf, 1996, p. 474

11 *ibid.*, p. 475.

Or, si la théorie de la dictée n'est pas tenable, qui donne tout à Dieu et fait de l'homme une machine à écrire, comment peut-on expliquer autrement que ce que Dieu veut révéler à l'homme puisse être transcrit de manière intelligible, à la manière dont Dieu demande à Isaïe (*Isaïe* 8,1) d'écrire *bihert anush*, en caractères d'homme, ou avec un style d'homme ? Dans quelle mesure de la liberté de l'homme ne va-t-elle pas créer des interférences entre l'entendement divin et la compréhension que les hommes en peuvent tirer ?

La théorie de la dictée a donc vécu. Néanmoins, avant de l'abandonner tout à fait, rappelons qu'elle a eu au moins un avantage : elle permet d'affirmer l'unité des deux Testaments. Ceux-ci ont un unique *auteur*, quel que soit le sens mis derrière le mot. Malgré la grande variété des genres littéraires, la bibliothèque que nous appelons « Bible » est la révélation d'une Unique Parole, où les croyants reconnaissent « Dieu ». On connaît l'axiome d'Augustin, sans cesse répété au Moyen Âge : « Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, l'Ancien est révélé dans le Nouveau (*in Vetere Novum testamentum latet, et in Novo Vetus patet*¹²) ».

Dans l'article « inspiration » de son *Dictionnaire de théologie* paru en 1963, le P. Louis Bouyer remarque que toutes les reformulations dogmatiques du magistère (en particulier l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* et la constitution dogmatique *Dei Verbum* de Vatican II qui était en cours d'élaboration) cherchent à tenir compte de ces difficultés sans qu'on soit arrivé à une pleine mise au point de la question¹³. Cinquante ans après, on pourrait dire la même chose : le Pape Benoît XVI ne continue-t-il pas à l'appeler de ses vœux en 2011 dans l'exhortation postsynodale *Verbum Domini*¹⁴ ? Ce numéro de *Communio* ne fait que proposer quelques pistes de recherche. Toutefois, avant de les envisager, un petit détour par les autres traditions religieuses du livre (judaïsme et islam) nous permet de comprendre que les difficultés à définir une théologie de l'Inspiration ne sont pas propres au christianisme.

L'inspiration et ses règles d'interprétation : les traditions juives et musulmanes

Comme le rappelle Michael Fishbane¹⁵, le judaïsme a toujours considéré que la *Torah*, la Loi, aurait été écrite par Moïse sous l'inspiration divine. Les dix Paroles furent d'abord gravées par Dieu lui-même sur

12 AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73 (PL t. 34, col. 623).

13 LOUIS BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 181-183.

14 BENOÎT XVI, *Exhortation postsyno-*

dale Verbum domini, 2010, § 19, disponible sur <http://tiny.cc/verbum-domini>.

15 MICHAEL FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Éditorial ● de la pierre – un exemple unique de dactylographie divine –, puis, Moïse ayant brisé les tables en découvrant, au pied de la montagne, l'apostasie du peuple, Dieu les lui dicta (*Exode* 32, 15-16, 19 puis 34, 1, 4, 27-28).

Or, ce concept de Torah connut une extension considérable, au moins dans les milieux pharisiens. À côté de la Torah écrite figure une Torah orale, contestée par les prêtres (et les sadducéens), mais attestée par les pharisiens, puis la tradition rabbinique ultérieure. Le terme lui-même, qui ne désignait d'abord que les dix Paroles, puis les cinq livres (le Pentateuque) s'est également élargi à l'époque hellénistique au corpus de préceptes, aux écrits des prophètes et à la littérature sapientiale (le *Tanakh*, à partir des initiales de *Torah-Nevi'im-Ketouvim*, l'ensemble des livres). Le mot a aussi désigné l'étude de la Torah. Ainsi quand Simon le juste déclarait : « Le monde repose sur trois choses : la Torah, le service du Temple et les œuvres de miséricorde », il entendait par *Torah* l'étude de la Loi¹⁶.

Dans la tradition rabbinique, Dieu lui-même étudie la Torah – ce qui indique déjà qu'il s'agit d'une parole vivante, que Dieu va s'attacher à lire et interpréter : ainsi quand Il accorde à Moïse de connaître la raison de Ses actions, on Le voit débattre avec lui de la théodicée – et résoudre une contradiction entre deux textes (*Exode* 34, 7, où les fils supportent les péchés de leur père et *Deutéronome* 24, 14, qui dit le contraire¹⁷).

Autour de 150 avant notre ère, les Écritures juives sont complétées, les derniers textes sont reçus qui composeront le corpus canonique ; c'est alors qu'apparaissent de nombreuses interprétations, de textes juridiques et prophétiques dans le milieu de Qumrân, ou d'histoires bibliques composées dans des cercles proto – ou parapharisiens (le *Livre des Jubilés*, le *Testament des douze patriarches*...) – et les traductions grecques des Juifs d'Alexandrie ou des Samaritains de Sichem. On ne peut pas pour autant y voir des influences grecques ou égyptiennes : il s'agit bien d'un phénomène interne au judaïsme. Les Évangiles témoignent du reste du travail d'interprétation des scribes « dans la chaire de Moïse » (*Matthieu* 23, 2).

Les termes du débat sont clairement formulés chez les rabbins de la période « tannaïtique » (entre 70 et 200 de notre ère) : contre l'ultralittéralisme de rabbi Akiva (chaque lettre, chaque mot, chaque ré-

16 *Mishna* 'Avot 1, 2 (Simon le Juste [haTzadik] fut grand prêtre vers le III^e s. avant J.-C.).

17 b. Berakhot 7a, aussi 63b, et b. Avodah Zarah 3b.

pétition véhicule un sens caché), rabbi Ishmaël ben-Elisha¹⁸ soutient que la Tora s'est exprimée *ki-leshon bnei adam*, autrement dit « comme s'expriment les hommes ». Chez rabbi Ishmaël, l'Écriture est à la fois Tora et *ha-katuv* (« ce qui est écrit »). On a soutenu que le premier terme renvoie au Sinaï, la Loi dictée par Dieu, tandis que le second renvoie à la maison d'étude, le *beth midrash*¹⁹, autrement dit qu'il y a place pour une interprétation humaine de la loi divine. Cette distinction entre la Loi et l'Écriture est centrale pour le développement de la *halakha*, de la jurisprudence juive : à côté des prescriptions de la Loi, il y a place pour le « décret de l'Écriture » (*gezerat ha-katuv*²⁰).

En fait, les disciples de rabbi Ishmaël ont mis en place ce qu'on nomme la *baraita* de Rabbi Ishmaël (une *baraita* est un enseignement non inclus dans la Mishna). Les « treize principes » sont d'abord énoncés de manière abrégée : ils figurent en introduction au *Sifra* (qui est le *midrash halakha* du livre du Lévitique). Les treize premiers principes de la *baraita* ont été inclus dans l'office de prière du matin, juste avant le *kaddish* final, probablement afin d'en faciliter la mémorisation²¹. Ils fondent le *midrash halakha*, autrement dit une exégèse de la Bible qui permet de tirer des lois non explicitement formulées dans le texte. Nous ne pouvons pas ici étudier ces treize principes. Il suffira de dire que ces règles constituent un véritable mode d'emploi des Écritures. Elles permettent de lever les apories, les contradictions, les redondances du texte biblique. Le texte inspiré est donc interprété par des règles qui en rendent la légalité intelligible et applicable. Relevons cependant que la variété des interprétations selon leur « niveau » donne lieu à un dit de la Mishna *hagiga* (II, 1), attribué à R. Akiva : « La doctrine de la Création ne doit pas être exposée devant deux personnes » (mais seulement aux individus, pour éviter les divergences d'opinions²²).

L'islam, quant à lui, connaît aussi une théorie de l'inspiration. Comme le montre l'article de Michel Younès, qui renverse un certain nombre de préjugés²³, le texte coranique manifeste une théologie complexe de l'inspiration, qui laisse une certaine latitude à l'humain.

18 On lui attribue le premier et principal recueil d'exégèses tannaïtiques, un commentaire sur l'Exode, complété par la suite par Yehudah BEN ELAÏ, d'Ousha, et YOHANAN « le Forgeron », de Tibériade.

19 C'est la thèse de Azzan YADIN, *Scripture as Logos - Rabbi Ishmael and the origins of midrash*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

20 Yaïr LORBERBAUM, *Two Concepts of gezerat ha-katuv : A Chapter in Mai-*

monides 's Legal and Halakhic Thought, NYU, School of Law 2011, 54 p.

21 On trouvera les treize principes en français dans *Siddour Ish Maçliab*, p. 73-78, éditions Saraël, 2001 ou sur Wikipedia, *Treize principes de Rabbi Ishmaël*.

22 Dans le Talmud palestinien, ce dit d'Akiva est contredit par R. Ishmaël.

23 « L'inspiration en christianisme et en islam », p. 89.

Éditorial ● nité. L'inspiration prophétique est une lecture humaine d'un message venu de Dieu appelant une réception humaine. Le dogme du « Coran incréé » est en réalité plus tardif (puisqu'il remonte au IX^e siècle), et il met fin à la possibilité même d'une telle interprétation. Il est intéressant de noter que certains rabbins avaient eux aussi évoqué la possibilité d'une Torah incréée. Se fondant sur la figure de la Sagesse telle qu'elle se dévoile en *Proverbes* 8,22 comme préexistante au monde, ils ont proposé d'assigner une origine analogue à la Torah, qui est même parfois présentée comme antérieure à la création du monde. « Par elle, le monde fut créé », vont jusqu'à dire certaines autorités²⁴.

Pistes pour une théologie de l'Inspiration

Puisque tous les auteurs de ce numéro ainsi que l'enseignement du Magistère depuis le milieu du XX^e siècle sont conscients des limites inhérentes à l'affirmation selon laquelle Dieu est « l'auteur de l'Écriture », on peut se demander si ce n'est pas sur le texte lui-même qu'il faut faire reposer le poids de l'inspiration, en cherchant à penser une « inspiration de la lettre » ou « inspiration objective » : on peut aboutir alors à une représentation plus juste des jeux d'écriture et de transmission à travers lesquels s'élaborent les Écritures. Cependant, cette démarche n'est possible qu'à condition d'inscrire réellement le texte dans le dynamisme qui le porte, si l'on ne veut pas substituer au mirage de l'écrivain inspiré un autre mirage, celui d'un texte clos sur sa propre textualité, oubliant ce qui le traverse et le dépasse. Le dominicain François Martin (1950-2001), auquel Olivier-Thomas Venard rend hommage, invite ainsi à chercher une « troisième voie », capable d'offrir une médiation entre « inspiration objective » et « inspiration subjective », dans une analyse de l'énonciation. On peut alors considérer les Écritures non simplement comme une suite d'énoncés mais avant tout comme une parole.

L'article de Michel Costantini²⁵ développe les conséquences de cette compréhension de l'inspiration comme énonciation. Il nous rappelle que l'inspiration est aussi tout à la fois une expérience de l'altérité et de l'ouverture à l'Autre, une modification du discours de celui qui est inspiré et un appel à écrire, non pas tant pour que les lecteurs « apprennent » ou « comprennent » quelque chose de nouveau, mais pour qu'ils fassent cette même expérience de l'Autre, quand bien même ce serait à travers un texte écrit. Comme le dit M. Costantini :

24 R. AKIVA et R. ELIEZER b. R. Zadok : voir E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Harvard UP,

2001⁵, p. 814, n. 5 et 6.

25 « Dialogue avec l'Absent/Présent », p. 23.

« L'écrit, c'est toujours l'instance présente qui la trace (la voix), le moi humain, physique, dialoguant avec l'Autre, transcendant ou pas, tel le poète de chair accueillant (fût-ce en la convoquant) la Muse qu'il "fait parler" ».

Plus qu'un concept opératoire grâce auquel on pourrait distinguer avec précision ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme, l'Inspiration se révèle une opération complexe, presque alchimique, dans laquelle l'Autre vient à moi, se mêle à moi, me modifie en profondeur, au point que je ne sois plus capable de savoir ce qui était moi et ce qui était Lui. Aussi n'est-ce pas un hasard si plusieurs articles insistent sur l'appartenance de l'Inspiration au "mystère théandrique", c'est-à-dire à cette union mystérieuse de la divinité à l'humanité, telle que la décrit le Jésus de Jean : "Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous établirons chez lui notre demeure" (*Jean* 14,23). Ainsi faut-il faire un lien profond entre inspiration et incarnation, comme le rappelait Louis Bouyer :

"Celle-ci ne supprime point, mais assume mystérieusement la réalité humaine de l'écrivain (d'où l'intime analogie relevée par toute la tradition chrétienne entre l'inspiration en général et ce qui se passe dans l'incarnation : dans un cas comme dans l'autre, la parole se faisant 'chair' au sens biblique du mot, c'est-à-dire 'humanité', respecte l'humanité assumée²⁶)."

Car l'Écriture a d'abord été une Parole : la Parole créatrice de la *Genèse*, ou la Parole primordiale du prologue johannique. Elle est d'abord une parole, qui est reçue et transmise, avant d'être consignée par écrit. C'est le sens de la Torah orale, transmise par les Sages avant d'être écrite pour être préservée et maintenue. La révélation de Dieu est une écriture par défaut. Dieu a parlé par les prophètes, le Père a engendré son Verbe incréé :

Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, **parlé** à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a **parlé** par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde... (*Hébreux* 1, 1-2).

C'est comme Parole qu'elle est transmise aux croyants dans la liturgie. Les fêtes du Temple, les liturgies synagogales, les célébrations chrétiennes comportent la proclamation de la Parole, transcrite dans l'écriture. Avant d'être objet (d'étude), la Parole est un sujet

26 Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 183.

Éditorial ● vivant (proclamé *viva voce*). Elle est indissociable de la liturgie, elle est annoncée à un peuple en prière, à une assemblée qui célèbre. C'est à son appel que se rassemble l'Église, *qahal, ecclesia*, peuple appelé. L'Écriture est tout entière liturgique, elle est une Parole cultuelle. C'est pourquoi l'insertion de la Révélation dans la lettre est analogique à l'Incarnation, Dieu fait homme. La liturgie est donc le premier lieu, vivant, d'interprétation des Écritures²⁷.

Bien plus, la liturgie est, au moins en première approche, le lieu où peut s'expérimenter l'Inspiration des Écritures. En effet, notre modernité – et c'est un bien ! – a multiplié les usages sociaux du texte biblique, autrefois réservé à quelques usages dans lesquels la théorie de l'inspiration allait de soi. Désormais, on lit la Bible pour se cultiver, pour approfondir sa foi, pour prier et méditer, pour comprendre le texte ou tout simplement, par plaisir. On peut la lire seul, à deux, en groupe d'Église, ou sans aucun contexte ecclésial. Et on a multiplié les manières de la lire – lectures historiques, anthropologiques, culturelles, sociologiques, psychanalytiques, etc. On peut donc considérer que la pratique ecclésiale de lecture qui continue à considérer le texte comme inspiré n'est plus qu'une pratique parmi d'autres, et ce d'autant plus qu'on a tendance à déplacer l'inspiration vers les effets produits dans et entre les récepteurs²⁸. Aussi est-il nécessaire de retrouver ce moment où le texte – qui n'a jamais cessé d'être la Parole de Dieu, mais dans lequel la Parole de Dieu s'est cachée, est devenue indisponible – retrouve son statut de parole inspirée.

Né en 1973, Régis Burnet est ancien élève de l'École normale supérieure et professeur de Nouveau Testament à l'Université Catholique de Louvain. Historien et exégète, il a publié plusieurs livres sur les origines du christianisme, en particulier un Que sais-je ? sur Le Nouveau Testament, Paris, PUF, 2004. Dernières publications : Celui qui ne travaille pas ne mange pas !, Paris, Cerf, 2015. Les Douze Apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien, Turnhout, Brepols, 2013.

Jean-Robert Armogathe et Régis Burnet ont assuré la partie thématique de ce cahier

27 Jean CORBON, *Liturgie de source*, Paris, Cerf, 2007, et en dernier lieu André LOSSKY et Goran SEKULOVSKI (éd.), *Liturgies et liturgistes : fructification de leurs apports dans l'aujourd'hui des Églises*. 59^e Semaine d'études liturgiques

Saint-Serge, Münster, Aschendorff Verlag, 2015.

28 Christoph THEOBALD, « La réception des Écritures inspirées », *Recherches de Science Religieuse* 93, 2005, p. 545-570

Le quatrième séminaire d'été COMMUNIO

se tiendra au Prieuré de La Cotellerie , en Mayenne (53170 Bazougers), chez les Petits Frères de Marie, Mère du Rédempteur,

du 22 au 25 août 2016.

Cette année, le professeur Jean-Luc Marion nous guidera dans la lecture des *Confessions* de saint Augustin, prenant comme appui son livre *Au lieu de soi*. Chaque participant est invité à travailler le texte à l'avance et à présenter un thème parmi ceux qui seront proposés. Pour ceux qui souhaitent venir en famille, un service de baby-sitting sera mis à disposition pendant les sessions.

Les demandes d'inscription se font par courriel à l'adresse bergier@uchicago.edu, **avant le 15 juin 2016**. Les inscriptions seront retenues selon la capacité d'accueil des Frères (environ 20 personnes). Une priorité sera donnée aux plus jeunes. Un courriel permettra de confirmer votre inscription au plus tard le 1^{er} juillet. **N'hésitez pas à inviter autour de vous !**



L'Inspiration de saint Matthieu – Note sur deux tableaux du Caravage



Jean-Robert
Armogathe

Les deux représentations successives de saint Matthieu rédigeant son évangile, peintes par le Caravage en 1602, ont fait l'objet de nombreuses études, bien connues des historiens de l'art. Nous ne prétendons pas renouveler la question, mais il nous a semblé utile d'en rappeler les données, qui illustrent parfaitement le présent cahier¹.

Les touristes et pèlerins français en visite à Rome ne manquent pas d'entrer dans leur église nationale, Saint-Louis-des-Français, qui fut construite au seizième siècle sur des terrains appartenant aux Médicis. Elle fut consacrée en 1589 et affectée comme église nationale des Français. De nombreux artistes travaillèrent à sa décoration, mais les œuvres les plus connues se trouvent dans la cinquième chapelle de gauche, celle du cardinal angevin Matthieu Cointerel (Contarelli, 1519-1585), un des principaux mécènes de l'édifice. Il avait laissé un legs important pour décorer cette chapelle, acquise en 1565 et avait donné des instructions pour l'iconographie : la vie de son saint patron, l'évangéliste. L'exécuteur testamentaire, Virgilio Crescenzi, fit appel à un sculpteur flamand, Jakob Cornelis Cobaert (1535-1615), pour un groupe en marbre (Matthieu et un ange) pour l'autel, tandis que Giuseppe Cesari (plus tard connu comme le cavalier d'Arpino², 1568-1640) était commissionné pour peindre des fresques sur les deux murs et la voûte³. Les contrats décrivaient l'iconologie retenue : un ange inspirant Matthieu pour le groupe sculpté, et pour les murs, la vocation de Matthieu d'un côté et son martyre de l'autre. Dix ans plus tard, en raison d'un procès opposant les chapelains de l'église et Virgilio Crescenzi († 1592), puis ses héritiers, la décoration de la chapelle restait inachevée, et le sculpteur Cobaert avait renoncé à livrer son groupe, *Saint Matthieu et l'ange*⁴.

1 Je remercie Denis Dupont-Fauville qui a attiré mon attention sur l'article de Francesco Saracino (et a donné une conférence au Collège des Bernardins à Paris à ce sujet).

2 Favori du pape Grégoire XIII Boncompagni, qui avait protégé Matthieu

Cointerel.

3 Les peintures de la voûte ont été gravement endommagées.

4 Le groupe, complété en 1615 par Pompeo Ferruci (1565-1637), se trouve aujourd'hui à l'église romaine SS. Trinità dei Pellegrini.

Rome s'apprêtait alors à recevoir de nombreux pèlerins pour l'année sainte 1600⁵, à laquelle le pape Clément XIII voulait donner un lustre particulier. La conjoncture (fin des guerres de religion, conversion d'Henri IV) appelait à achever la grande église nationale française : les patrons firent donc appel en juillet 1599 au Caravage. Il semble avoir d'abord fourni le tableau pour poser au dessus de l'autel : *Saint Matthieu et l'Ange* (ou *l'Inspiration de saint Matthieu*), un grand tableau (223 × 183 cm). L'ange est celui de l'inspiration, mais c'est aussi, dans les symboles des quatre évangélistes, celui de Matthieu. Les chapelains de Saint-Louis, qui avaient accepté à contrecœur le recours à un jeune artiste (et non au Cavalier d'Arpino, dont les tarifs semblent bien avoir alors été au-dessus des possibilités du legs Cointerel), exprimèrent leur désagrément et refusèrent le tableau. Il fut acheté par un collectionneur, le marquis Vincenzo Giustiniani (qui fit compléter la série des évangélistes par Guido Reni, Dominichino et Francesco Albani). Une vente au XIX^e siècle transféra l'œuvre au Friedrich-Kaiser-Museum⁶ à Berlin, où elle périt dans l'incendie causé par les bombardements alliés de 1944. Nous la connaissons par des photographies en noir et blanc, parfois colorisées, prises avant la guerre.

Thème

Le Caravage livra également des tableaux de grandes dimensions (328 × 348 cm) à poser sur les deux autres murs, *La vocation de saint Matthieu* et *Le martyr* (qui fit l'objet de plusieurs remaniements de l'auteur). Il donna une autre version de *l'Inspiration*, qui fut acceptée et qui est encore en place aujourd'hui.

Nous voudrions concentrer notre attention sur les deux versions successives de *l'Inspiration* (A et B).

Dans A (voir p.16), l'évangéliste est un homme âgé, pauvrement vêtu, qui croise ses jambes nues l'une sur l'autre. Il ressemble un peu à Socrate : il ne porte pas d'auréole et semble confortablement assis sur une sorte de chaise curule (ou de faldistoire⁷). Il porte sur ses genoux un livre : le rouleau (*volumen*) est traditionnellement réservé, dans l'iconographie chrétienne, pour les écrits de l'Ancien Testament : ceux du Nouveau sont toujours écrits dans un *codex* (livre), et cela dès les sarcophages paléochrétiens.

5 On lira le curieux journal de pèlerin publié par Stéphane Gomis, « Pèlerins français en route pour Rome en 1600 », *Belgeo* 3, 2012 [en ligne].

6 Situé sur la *Museuminsel*, et devenu en

1956 le Bode-Museum.

7 « Faldistoire : Siège à accoudoirs, sans dossier, parfois pliant, réservé à l'évêque et à certains dignitaires de l'Église » (*Trésor de la langue française*).

L'Apôtre déchiffre, semble-il avec une certaine surprise, les lettres que sa main, guidée par celle de l'ange, vient de tracer. De savants commentateurs y ont lu un texte hébreu : « Livre des générations de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham ». L'évangile de Matthieu (en latin) porte souvent comme titre dans les évangélistes médiévaux : *Liber generationis Iesu Christi*. La source du Caravage n'est pas tant à chercher dans tel ou tel ouvrage érudit de traduction (ou de rétroversion supposée) du grec vers l'hébreu, mais chez les savants ecclésiastiques romains qui étaient ses clients.

B (en couverture) est totalement différent : Matthieu, doté d'une auréole, porte une tunique et un vaste drapé, le genou gauche posé sur un petit banc en équilibre instable, appuyé sur une table. On ne voit pas ce qu'il écrit, et d'ailleurs, il ne regarde pas son papier, mais l'ange, ou plutôt les doigts de l'ange qui paraît compter (les générations?).

Qu'est-ce qui a conduit les patrons à refuser A ? Les critiques ont souvent mis l'accent sur la vulgarité de l'Apôtre, ses traits grossiers, sa mauvaise tenue. Mais il semble plus raisonnable de prendre en considération une motivation plus théologique : deux points ont paru pertinents à la critique récente.

Jean-Robert
Armogathe

D'abord le texte hébreu : c'est un texte non vocalisé, les savants catholiques (depuis le XIII^e siècle) ayant exprimé leur méfiance devant les modifications que la vocalisation massorétique aurait imposées au texte sacré. Depuis Papias (vers 130), un *Évangile de Matthieu* en hébreu, antérieur à celui que nous possédons en grec, parcourt l'imaginaire chrétien. Néanmoins, au temps du Caravage, le témoignage de saint Jérôme⁸, qui assurait avoir lu à Césarée – et traduit – un *Evangelium juxta hebraeos* était remis en cause par les philologues et historiens catholiques⁹.

Mais cette hypothèse, qui renforçait la priorité de Matthieu sur les deux autres évangiles synoptiques, posait problème en termes d'inspiration. Et c'est précisément ce qui était en jeu dans les milieux romains à la fin du XVI^e siècle, dans le cadre de la polémique antiprotestante : quel degré d'inspiration faut-il accorder à une traduction ? Car si l'*Évangile de Matthieu* avait été originellement écrit en hébreu, celui dont nous disposons est une traduction. Faut-il imaginer une double inspiration, celle du rédacteur original, puis celle du traduc-

8 JÉRÔME, *De uiris illustribus*, Patr. lat. t. 23, col. 611.

9 Par exemple dans la préface du *Novum testamentum*, Anvers, 1571, ou par Baronius.

teur pour rendre exactement, terme à terme, le texte inspiré ? Ou bien une sorte d'harmonie préétablie entre les deux écrivains ?

Les Pères du Concile de Trente, affrontés à la question de la Vulgate, avaient été d'une rare prudence (IV^e session, février-avril 1546) : le texte reconnaissait la traduction latine comme « authentique » sans se prononcer sur les caractères propres de cette « authenticité », sinon pour affirmer qu'elle pouvait être utilisée *quoad mores et dogmata*, « sur les questions de morale et de dogme ».

Établir un original hébreu pour Matthieu redoublait la difficulté : de l'hébreu au grec, et du grec au latin. Il valait mieux, comme dans B ne pas insister sur ce que l'Apôtre était en train d'écrire.

Mais ce qui a dû surtout poser difficulté, c'est la position de l'ange et le comportement de l'écrivain sacré. Il s'agit ici d'un double débat : sur le mode de l'inspiration d'une part, et sur la psychologie de l'hagiographe de l'autre.

L'ange guide la main de saint Matthieu, nous sommes ici dans la représentation d'une inspiration manuelle. Ce n'est plus une simple dictée, mais c'est l'ange qui écrit en tenant la main de l'écrivain. Or le débat était vif, à l'époque, sur ce point. Le dominicain Melchior Cano (1509-1560) avait affirmé la fidélité littérale de l'écrivain à l'inspiration, à la virgule près. Un grand théologien jésuite de Louvain, Léonard Lessius (1554-1623), avait pris le contre-pied, en affirmant :

- toute parole de l'Écriture n'est pas nécessairement inspirée,
- et il n'est même pas nécessaire que des phrases entières le soient,
- et enfin un texte rédigé sans aucune inspiration pouvait devenir canonique en ayant été reconnu comme tel, par l'action du Saint-Esprit, dans l'Église.

Les grands débats soulevés par ces thèses (1586-1588) finirent par une sorte de non-lieu lorsque Sixte Quint (pape entre 1585 et 1590) interdit d'en discuter. Il n'était peut-être pas avisé de réactiver le débat en 1602.

Mais un autre problème surgissait des débats successifs, autour de la liberté et de la grâce, qui firent l'objet de nombreuses réunions entre 1602 et 1605 (les congrégations *de auxiliis*). Dans A, Matthieu reçoit à la fois la grâce suffisante et la grâce adjuvante (position des dominicains), tandis que B le représente aidé de la seule grâce suffisante (position des jésuites). Les chapelains de Saint-Louis étaient alors proches de positions des jésuites.

Thème

Dieu, auteur des Écritures, ne s'impose pas à l'homme, il ne lui impose pas les mots et les phrases. Les deux versions du Caravage permettent de mesurer l'évolution dans la perception de l'inspiration, qui touche aussi bien les théories du langage et de l'écriture que le fonds d'initiative que le libre arbitre concède à l'homme.

Éléments de bibliographie

Sur la chapelle Contarelli :

- Jacob HESS, «Chronology of the Contarelli Chapel», *The Burlington Magazine* 93, 579, Juin 1951, p. 186-201.
- Herwarth RÖTTGEN, «Giuseppe Cesari, die Contarelli-Kapelle und Caravaggio» *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 27, 3-4, 1964, p. 201-227.

Sur les deux St Matthieu, quelques études fondamentales, avec de riches bibliographies :

- Irving LAVIN, «Divine Inspiration in Caravaggio's Two St. Matthew», *The Art Bulletin* 56, 1974, p. 59-81 (et «A Further Note on the Ancestry of Caravaggio's First St. Matthew», *The Art Bulletin* 62, 1980, p. 113-114)
- Troy THOMAS, «Expressive Aspects of Caravaggio's First Inspiration of Saint Matthew», *The Art Bulletin* 67, 1985, p. 636-652.

Jean-Robert
Armogathe

Travaux érudits, à corriger et compléter cependant par un récent article, d'un intérêt capital :

- Francesco SARACINO, «Caravaggio e i pittori dell'ispirazione», *Gregorianum* 86, 3, 2005, p. 486-522.

Jean-Robert Armogathe

Prochain numéro
juillet-août 2016

La grande ville

Dialogue avec l'Absent/Présent¹



Michel
Costantini

Parler d'un poète inspiré, d'un tribun inspiré, d'un geste, d'un texte inspirés, voire d'une colline inspirée, c'est décréter qu'il y a quelque autrui – fût-ce une part de lui-même, de ce tribun, de ce poète, de ce texte – qui le pousse, s'y introduit, insuffle en lui un mouvement, et que cette insufflation le façonne. Cette autre instance que j'isole, nommée ou non, c'est moi, auditeur, lecteur, spectateur – bref, énonciataire du signe supposé inspiré – qui la crois présente, la repère, et si je suppose à l'œuvre cette force autrement que par ouï-dire, tradition, conformisme, si je conforte en moi et garde vivante cette croyance, mieux, si je m'efforce de la faire partager et de la transmettre, c'est parce que je reconnais une telle *force* dans la *forme* perçue. Forme qui, surtout lorsqu'elle s'incarne en un écrit (trace de message, témoin d'une annonce), cherche généralement à se faire reconnaître, tend souvent à nommer les instances qui l'habitent, n'hésitant pas parfois à dessiner de ce fait une représentation de son propre statut, dans une construction aux allures très diverses, de la mise en scène à la « mise en abyme ». Le discours qui donne forme au message, incluant cet éventuel métadiscours, il me faut le recevoir, en prendre la mesure : ce n'est pas tout de proclamer un écrit inspiré, encore faut-il l'accueillir comme tel, pour pouvoir en jouir et aussi en communiquer la jouissance – la faire partager, la transmettre – aussi justement que possible, encore faut-il savoir le regarder de façon approfondie, discerner en lui la richesse de ce qu'il donne, être à même de remonter vers cette lumière que j'ai entrevue en le recevant et que je désire voir et faire voir mieux encore. Double mouvement de descente et de remontée, catagogie et anagogie, qui nous emporte tous, chacun à sa mesure. À nous de jouer, face à la présence de l'Absent – l'instance inspiratrice. D'Homère à Péguy, autour de celui en qui s'insinue un souffle, petit parcours perlé sur le jeu des trois JE : l'inspirant, l'inspiré et qui entend, recherche, décèle l'inspiration.

D'où vient la parole ? D'autrui

Les deux textes fondateurs de la littérature occidentale, celui de la passion dévorante qui offusque le but et celui de l'errance aveugle

1 Inspiré (!) de mon article de quarante ans d'âge, « La Bible n'est pas un texte »,

Communio, I, 7, sept. 1976, pp. 40-54.

qui en détourne –les deux épopées homériques–, sont placés sous le signe de l’inspiration. Et d’abord du dire, dire de révélation, de dévoilement, de lutte contre l’oubli. L’aède prend la parole parce qu’on la lui a donnée : Hésiode en sa *Théogonie* raconte sa rencontre avec les danseuses de l’Hélicon, filles de Zeus ; maîtresses de vérité, elles lui enjoignent de proférer la vérité des choses qui doivent advenir, de celles qui ont été, aussi. Mais il ne saurait le faire sans qu’elles l’aient inspiré, littéralement aient en lui « insufflé un chant divin² ». Homère donc, *Odyssée*, tout premiers mots :

Suis pour moi, Muse, l’homme ...

D’où vient la parole ? Pour Homère, la réponse est simple : de la Muse. Mais qui donc affirme, se pose en JE, seul sur le devant de la scène du théâtre de la parole ? Homère, évidemment. Son JE s’adresse à la Muse, la pose, elle, en un provisoire non-JE, car « est Ego qui dit Ego » (sorte de *mantra* linguistique depuis Émile Benveniste, parfaitement justifié dans notre perspective), et la Muse jamais ne parle qu’Homère ne se substitue à elle. Celui-ci sait qu’elle ne parlera que mieux si lui-même l’en requiert.

Thème

D’où le recours, par l’énonciateur, à l’adresse, forme langagière d’amorce du dialogue sémiotique. Je m’adresse à quelqu’un par le verbe, me pose en locuteur (entendons par locuteur le producteur des seuls signes verbaux quand l’énonciateur, d’une visée plus ample, émet des signes non verbaux autant que verbaux) et le pose en allocutaire (si l’énonciataire est le récepteur de signes verbaux ou non verbaux, l’allocutaire désignera le récepteur des seuls signes verbaux), le pose en autrui susceptible de me parler, de devenir à son tour un énonciateur (il peut choisir de me répondre par d’autres moyens que le langage verbal, plus ou moins codés, comme le geste, ou strictement indiciels : la foudre, la guérison), de se poser en JE à son tour. Le locuteur, s’il est en présence de son énonciataire, en attend (réellement ou fictivement) qu’il prenne à son tour la parole – que l’allocutaire devienne à son tour locuteur. Mais ce n’est pas toujours ce qui se passe dans la réalité. Je t’appelle, tu te détournes, je t’appelle, tu hausses les épaules, je t’appelle, tu me fais un geste pour le moins désagréable ou infiniment agréable, peu importe : dans tous les cas, le verbal ne succède pas au verbal, mais le signe (mimique, gestuel, comportemental, etc.) succède au signe. L’énonciataire demeure un locuteur virtuel, s’il ne s’actualise au mieux en locuteur effectif, ou, comme souvent, en énonciateur de fait.

2 *Théogonie* 31-32. Déjà sert ici l’insufflation (racine indo-européenne *pn-e/o/θ-w*) qui servira aussi dans les versions

grecques de l’Ancien Testament, comme dans les textes grecs du Nouveau.

L'énonciateur initial se définit comme un être en attente. Dans l'adresse, je sollicite l'Autre. Au tout début de l'*Iliade* : « Chante, déesse, la colère d'Achille fils de Pélée ». Le verbe (« *aeide* ») désigne l'activité même de l'aède : on s'engage sur la voie de la substitution. Le début de l'*Odyssée* est sémantiquement plus fécond : JE sollicite le TU de me dicter sa parole qui vaut pour le passé, ou plus précisément d'en *indiquer* et d'en *suivre* les traces, de *narrer* la succession des faits³. Ou encore JE sollicite le TU de me livrer sa parole qui vaut pour le futur, comme l'écrit Pindare :

Rends l'oracle, Muse, et moi je prophétiserai.

La parole vient d'Autrui, je la sollicite, et j'attends la réponse. Une configuration s'esquisse de l'insufflation : en préalable la puissance supposée de l'Autre, en ce moment de l'acte l'adresse à son endroit, à l'achèvement de l'adresse, tournée vers le futur, l'attente de sa présence.

Où es-tu ? Viens en moi

Et ta bouche comme un vin excellent qui coule aisément pour mon bien-aimé et glisse sur les lèvres de ceux qui s'endorment !

Cant. Cant., 7, 10

Michel
Costantini

Mais cet autrui, sollicité de dire, s'efface et disparaît. Musset, *La nuit de mai* :

J'ai cru qu'une forme voilée
Flottait là-bas sur la forêt. [...]
C'est une étrange rêverie ;
Elle s'efface et disparaît.

N'est-ce pas la Muse qui ainsi s'efface ? Celle d'Homère ne s'efface pas : elle est effacée par l'écrit, qui de présente, fût-ce fantasmagique, la transforme définitivement en absente. Point de prosopopée chez Homère. La Muse sollicitée est effacée, Homère, comme Pindare, est son prophète. C'est cela l'inspiration, c'est à ce prix-là que le chant peut s'élever. Or, la voici, cette Muse, chez Musset : il la fait parler et même abondamment, il la met en scène. C'est que le JE en attente, dont on se rappelle qu'il est seul ici et maintenant, peut combler lui-même son attente, mettre en scène la réponse à la sollicitation. Musset toujours : « Poète, prends ton luth, et me donne un baiser ».

3 En italique, valeurs sémantiques cumulées du verbe employé (*ennepé*), à croire ce que semble établir la comparaison des langues indo-européennes.

C'est le cas d'Hésiode, et de bien d'autres. La Muse peut réapparaître, certes, non plus comme allocutaire, mais comme locutrice seconde de l'échange dialogal, au prix d'une opération de prosopopée. Alors, elle s'exprime sur le même plan que le poète, en disant JE ; dès lors, deux instances d'énonciation sont présentes dans l'énoncé.

Et c'est ainsi que se précise l'espace de la parole (crue, reconnue, proclamée) inspirée : qu'autrui (car « être inspiré », ainsi que l'on sait, mais qu'aussi on oublie souvent, c'est « être inspiré par »), qu'autrui soit conçu comme transcendant et/ou comme immanent, que donc mon *attente* soit tournée vers l'intérieur ou vers l'extérieur, que je lui donne pour nom la ou les Muses, déesse, Dieu, Saint-Esprit ou Diable, génie ou pulsion, quelle que soit l'interprétation de son nom, je m'achemine vers un dialogue. À l'adresse, à l'attente, à l'adresse qui manifeste l'attente correspond une réponse implicite ou explicite. Mais qu'elle s'explique, ce ne sera jamais qu'une énonciation énoncée au sein de l'énoncé du poète, la mise en place de deux JE de niveau second, deux JE distincts, diversement caractérisés – même s'il s'agit d'une instance inspiratrice interne : dans la *Nuit de mai*, le JE appelé « LA MUSE » alterne avec le JE dénommé « LE POÈTE », le tout produit par l'écriture du JE d'énonciation « Alfred de Musset ». Inspiré, le poète déploie sa parole : sa propre parole ? La chose n'est pas si simple, car sémantiquement la réponse non formulée langagièrement est supposée exister : à l'interpellation, à la demande que constituait l'adresse correspond une concession, un don si l'on préfère. Que le poète ait donné un baiser ou non à la Muse, nous voici, nous, allocutaires de ce poème, à écouter, à lire un poète inspiré. L'inspiration réalisée – l'énoncé – est un contre-don que l'inspiré offre à sa source, dans la mesure où il la reconnaît comme Destinateur, et un don, dans la mesure où il transmet l'énoncé à son public. Application simple : la Négritude, déesse, allégorie, inspire à Aimé Césaire des poèmes où passe un souffle puissant ; elle prend corps par lui, parle par sa voix avec véhémence, et qui l'écoute en est touché. Mais le poème peut ici n'être qu'écrit, que lu :

Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi, les cheveux dans le vent, ma main petite maintenant dans son poing énorme et la force n'est pas en nous, mais au-dessus de nous, dans une voix qui vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique. Et la voix prononce que⁴ (etc.).

Thème

4 Aimé CÉSAIRE [1939], *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris-Dakar, 1983.

Cette voix, à écouter ou à lire ? L'écrit, c'est toujours l'instance présente qui la trace, le moi humain, physique, dialoguant avec l'Autre, transcendant ou pas, tel le poète de chair accueillant (fût-ce en la convoquant) la Muse qu'il « fait parler ».

Transmets mon message ! J'en inscris la trace

Toute (l') Écriture est inspirée/insufflée par Dieu
Toute é/Écriture est divinement insufflée
Toute l'Écriture est théopneustique

Saint Paul, 2 *Timothée* 3,16

À écouter, à lire ? Ici précisément se noue la question de l'Écriture inspirée. Parlons d'abord de l'écriture, à initiale minuscule. On a parfois lié sa fonction originelle à la nécessité pour un messenger de mémoriser un minimum le message dont il était porteur, citant à ces fins des pratiques de proto-écriture : cordelettes nouées servant chez les Incas de systèmes de consignation et de transmission, ou, chez les Esquimô, *idiographes*, procédés de mnémotechnie personnelle, pour garantir la bonne transmission à la bonne personne, dans le cas où l'envoyé est porteur de plusieurs contenus destinés à plusieurs énonciataires ; soutenu de quelques marques, encoches ou autres, je peux rapporter oralement ce qu'il m'est demandé de rapporter⁵. L'écriture, dès les pictogrammes, est précisément cette possibilité de consignation et de transfert à distance d'un énoncé véhiculant spatialement trois dimensions temporelles : le passé, par sa fonction de *mémoration* (remémoration, commémoration), le présent, avec fonction de *constat*, le futur, grâce à sa fonction *prédictive*. L'écriture consigne ce que le messenger transmet.

Michel
Costantini

Le messenger récolte un texte qu'il a mémorisé. Il ne parle pas. Ce n'est pas son discours qui sort de sa bouche. Il est la bouche et la langue d'un autre⁶.

Notre aède inspiré par la Muse, ou plutôt, si on l'en croit, la Muse qu'il avait sollicitée de chanter pour lui, et dont il transmettait les paroles, attribua ce triple savoir, dans la narration d'un dialogue entre héros de son poème épique, et par un vers formulaire destiné à quelque fortune, à un autre inspiré, Calchas, insufflé par Apollon, le père, justement, des Muses. Calchas « savait ce qui est, ce qui sera et ce qui fut⁷ ». L'étymologie, scientifique ou non, aide à réfléchir, du

5 Émile BENVENISTE, *Dernières leçons. Collège de France 1968 et 1969*, «Hautes études», EHÉSS/Gallimard/

Seuil, 2012, pp. 98-100 (Leçon 9).

6 É. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 98 (Leçon 9).

7 *Il.*, 1.70.

Cratyle de Platon à celle qui se pare des vertus de la recherche linguistique. N'est-il pas significatif que les verbes qui finissent par signifier « écrire », en latin comme en grec, *graphein* et *scribere*, renvoient à des actes tout à fait indépendants du langage, « gratter », « érafler », et qu'ainsi l'écriture ne soit que « devenue seulement une transcription de la parole », alors qu'elle est fondamentalement description d'un acte manuel⁸ ?

Dans ces questions s'engouffre l'interrogation fondamentale : quand le message verbal n'est plus simplement aidé, soutenu, facilité par les encoches ou les cordelettes, quand pictogrammes ou graphes deviennent écriture, et que le sens, la pluralité des sens se fixe dans l'écrit, que le message donc se propage, se transmet à travers espaces et temps, se répartit à travers la multiplicité des récepteurs de fait, qu'est-ce qu'affirmer d'un énoncé écrit qu'il est inspiré ? Est-ce qualifier chacune de ses composantes plus ou moins hyperboliquement ? On affirme alors qu'il est engendré par une force puissante extérieure à lui, l'*auctor*, lequel tend-à-communiquer, et dont il faudra admettre ou mesurer la valeur, son *éthos*, ce qu'on appelle aussi, précisément, l'*auctoritas*, on tiendra ensuite qu'il comporte une forte potentialité de sens en tant qu'*opus* qui tend-à-signifier ; et que dès lors il sollicite une virtuelle infinité de gloses de la part du *lector*, lequel tend-à-réitérer et à s'approprier – répéter par la citation, expliciter par la *paraphrasis*, interpréter par l'*exégésis*, dégager de ce texte l'organisation signifiante par la *métaphrasis*, un triple commentaire, respectivement de proximité, d'explication et de structuration⁹.

Thème

Quoi qu'il en soit de l'instance inspirante et de son identification – rien qui nous regarde ici –, affirmer qu'une écriture (*graphè*) est inspirée, c'est au minimum affirmer que la lettre vient d'ailleurs que du scripteur, partiellement ou totalement, ou, reconnaissant qu'elle renvoie à la « parole » d'un Autre (dans un regard rétrospectif remontant de la trace qui consigne au flux qui le sous-tendrait), y repérer enfin une organisation de la circulation du sens où le JÉ scripteur se dissocie du JÉ énonçant, où le Sujet effectif se pose en Sujet délégué d'une instance supérieure à la fois Sujet de l'énonciation et Destinataire, en l'occurrence, de la mission d'énoncer : « Tu dois dire ce que je dis » plutôt que simplement « je te demande de dire ». Mais c'est aussi reconnaître une force supérieure à l'œuvre dans ce dispositif où se met en place une stratégie d'exposition de la parole qui sera consi-

8 É. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 124-125 (Leçon 14) et p. 100 (Leçon 9).

9 La triplicité des instances en jeu et leur distincte tension-vers, *intentio auc-*

toris, intentio operis, intentio lectoris, ont été réactivées par Umberto Eco, « Notes sur la sémiotique de la réception », *Actes sémiotiques*, 1987.

gnée dans l'écrit : « Moi, le Seigneur, je dis : ... », y cohabite avec « Je dis au nom du Seigneur : ... ».

Tu te donnes en mon écrit ? Je me voue à ta reconnaissance

Luc peignit, dit-on, quarante exemplaires de son portrait de la Vierge. De là dérivent peintures flamandes et italiennes, icônes byzantines ou russes. Mais peu d'artistes disposent, à côté du peintre en train de peindre, un ange qui l'inspire, peu ajoutent à la narration picturale de l'acte pictural, celle de l'inspiration divine, médiatisée par un envoyé de la hiérarchie céleste, dont ils espèrent ou affirment qu'elle se répand jusqu'à eux – et ils prient à cet effet¹⁰. L'iconographe qui recopie la copie de la copie... de ce que le Christ a donné à Ananias, l'iconographe qui réitère le geste de Luc, et les peintres pieux de l'Occident aussi, se doivent de fonctionner selon une dialectique de la quête et de l'accueil, ou, en latin, de *curiositas* et *capacitas*, deux mots renvoyant adéquatement au double mouvement qui régit notre communication, humaine, en particulier dans le dialogue.

Cicéron inventa le premier pour désigner son côté indiscret, toujours à l'affût de potins, défaut qu'on ne disait alors qu'en grec, *polypragmosunè*. Défaut majeur de la curiosité mondaine et de la curiosité intellectuelle, que fustigera toute une lignée de penseurs, d'Augustin à Montaigne, et que moquera Panurge dans le *Pantagruel*, à propos d'Her Tripe, ce grand « Fouineur », ce *polypragmon* qui en oublie le précepte essentiel, qui est de se connaître soi-même. Mais déjà Augustin admet l'ambivalence, et ne se contente pas de faire rimer *curiositas* et *scrupulositas*, fâcheuse passion pour l'argutie. Car il est aussi, avoue-t-il, une *pia curiositas*, qui vise à comprendre un énoncé dans toutes ses dimensions, toute son amplitude (ici un verset de psaume, dans son *Enarratio in psalmum 34 sermo 2, 3*), et qui concerne au premier chef, donc, le sens du sens, entraînant le lecteur – penseur en recherche comme théologien exégète – à « dévoiler » le signifiant et à « fouiller » les replis du signifié. Jacques Abeille, *Les jardins statuaires*¹¹ : « Mais, à la fin, que cherchez-vous ? _ Je cherche à savoir ». Tel est le versant *curiositas*. Mais il faut savoir-savoir, savoir accueillir le don, et pour cela être « quelqu'un qui fait place », quelqu'un qui dégage ce réceptacle, *khôra* de la tradition platonicienne. Définition

Michel
Coștăntini

10 Comparons avec l'inspiration de saint Matthieu selon le Caravage (v. dans ce même numéro la note due à Jean-Robert ARMOGATHE p. 17 s.v.), en gardant à l'esprit la différence fondamentale : narration hétérosémiotique

(peintre énonçant l'inspiration verbale) dans le cas de Matthieu, homosémiotique (peintre énonçant l'inspiration picturale) dans celui de Luc.

11 Flammarion, 1982, ici éd. Folio/Attila, 2010, p. 259.

de la *capacitas*, forgée d'après Augustin, est celle-ci : « la possibilité de recevoir une qualification qui rend *ensuite* à même d'opérer selon cette qualification ». En suivant saint Augustin et son acceptation, voire son éloge d'une quasi oxymorique *pia curiositas*, on pourrait dire que la curiosité n'est pas un vilain défaut, à condition qu'elle se constitue en mouvement vers l'Autre, une tension vers celui-ci, et que cet Autre en vaille la peine.

La capacité n'est pas davantage un vilain défaut, si elle est l'accueil d'un mouvement de l'Autre, de son don, et non l'absorption généralisée, indifférenciée, dans l'égalité de toutes choses et sans discernement. *Capax* en latin : qui possède un espace ménagé pour recevoir, « quelqu'un qui fait place ». Un homme *capax* est capable d'aménager son espace intérieur pour recevoir le monde qui s'y presse ; de même qu'un calice de belle contenance peut se remplir d'une grande dose de liquide, cet homme *capax* sait se remplir du précieux vin du sens, il sait accueillir la vérité. Comme écrit en lettres d'or sur le portail de jaspe de la Dive Bouteille, au *Cinquiesme Livre* : « En vin vérité » – cratère, bouteille ou calice (voyez le *calix inebrians* du psaume XXII), la grande *capacitas* souligne la surabondance du don justifiant le thème de l'ivresse de Dieu, de ce don total, dispensé à tout être, que chacun reçoit selon... sa capacité : ainsi parle Denys l'Aréopagite¹². La référence pertinente ici est le scolastique adage *ad modum recipientis recipiendum recipitur* (« le devant-être-reçu l'est à la mesure du récipiendaire »). *Capacitas*, si je parle de la mienne, je me décris comme Objet, objet d'un don venant d'autrui à la mesure de ce que je puis contenir ; *curiositas*, je me décris comme Sujet mesuré selon ce que je suis en mesure de quérir. Ici s'articulent l'Objet, soit, si l'on peut dire, le Sujet passif, sujet virtuel, et le Sujet de quête, sujet incomplet en quête de plénitude. Mais la capacité n'est pas figée, elle s'acquiert, se mesure, s'améliore.

C'est ainsi que désirer atteindre et savoir recevoir sont complémentaires. Pour le passé, avoir creusé suffisamment le réceptacle, pour le présent savoir transformer l'une en l'autre, pour le futur ménager les bons lieux, seront les pierres de touche de la saine, voire sainte *capacitas*. Pour le futur, définir le bon objet, adopter la juste visée, pour le passé apprécier la bonne distance seront les pierres de touche de la saine, voire sainte *curiositas*. Mais pour le présent ? Il faut agir, mû par deux grands élans. Hugues de Saint-Victor, vers 1125, se plaint de ses étudiants avancés, qui méprisent les apports apparemment

12 *Noms Divins*, IV, 7. Denys évoque également l'ivresse de Dieu dans sa lettre IX, 1. V. Par ailleurs on consultera utilement le chapitre « De la métaphore à

l'analogia entis », in Umberto Eco, [2003] *De l'arbre au labyrinthe*, tr. fr., « Folio essais », Grasset, 2010.

Thème

faibles des vieux commentateurs, les jugent trop simples, trop naïfs, c’est-à-dire craignent de boire dans un humble vase de terre, comme le voudrait leur maître : lui y voit un récipient plus apte à recueillir la vérité distillée dans les textes qu’un vain calice doré. Dans le même temps Hugues rappelle le devoir de l’étudiant, du théologien, rappelle les conditions même du savoir que Bernard de Chartres résume en deux vers¹³ (féconds en gloses, abondamment cités et commentés, marquant des générations), qui s’attachent à décrire le fondement de notre rapport au texte inscrit – écrit ou peint –, « l’esprit humble », qui relève de la *capacitas*, sans qu’il soit nécessaire ici de noter plus qu’une mise en rapport, dans les mots mêmes, avec l’humble réceptacle évoqué pour Hugues ; « l’existence sereine », qui fait écho à la *curiositas* condamnée par Augustin, lequel oppose à la *securitas*, à la quiétude, le tumulte et les turbulences liées à la mauvaise *curiositas*, et de ce fait figure assez bien la transition par la *non-curiositas*. Ces conditions acquises, la bonne *curiositas* peut se déployer, dans ses deux dimensions : « le zèle de la recherche » est une ardeur au travail, redoublée par l’exercice, qui exige aussi bien abnégation que persévérance. Quant à « la scrutation muette », c’est dans le regard plus qu’attentif de Giraud de Barri, lettré gallo-normand, qui, face à des tracés apparemment illisibles, fouaille les entrailles du sens, que nous irons le chercher, dans l’espoir d’entamer la remontée anagogique vers la lumière qui se dégage peu à peu du mystère obscur de la lettre.

Michel
Costantini

À toi de scruter la lettre, de peser le sens

Giraud, devant un manuscrit vu au monastère de Kildare, reste perplexe. Dans un premier temps, les entrelacs des manuscrits celto-saxons du septième siècle ne lui *inspirent* rien, puis il se reprend, et va, dans une démarche volontariste d’approfondissement, jusqu’à inventer un mot pour désigner l’arrivée du sens à l’intelligence de son regard, pour nommer la découverte du principe de ces compositions « ornementales » : *intricatura*¹⁴. Extrapolons à partir de Giraud, et parcourons la triade qu’il utilise, *litura*, *ligatura*, *intricatura*, triade qui désigne trois étapes possibles de notre acte, trois modes de regard sur le monde. Le premier état, dépendant d’un premier regard au fond assez inattentif, se dit *litura*, signifie rature, ou repentir, ensemble de ratures ou de repentirs, de maladresses, parfois brouillon. Ce que nous voyons semble une espèce de brouillon aveugle quand ce n’est pas un chaos – que de ce regard insuffisamment attentif, voire flottant ou périphérique, nous regardions les entrelacs irlandais ou

13 *Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta, Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena...*

14 Giraldus CAMBRENSIS, *Topographia Hibernica* [c. 1188], Dist. 2, c. 38.

l'enchevêtrement des histoires du monde¹⁵, les tragédies implexes de Corneille¹⁶, ou les Saintes Écritures.

Si, insatisfait, je centre mon regard, maintiens et améliore mon attention, conservant mes yeux, mon esprit, mon cœur grand ouverts – ma *capacitas* –, tâchant de régler ce regard sur mon objet selon *la bonne distance*¹⁷, alors je ferai un pas décisif. Soit un deuxième regard, plus attentif, en tout cas *attiré*, qui institue un lien voire un liant entre les éléments qu'il distingue. Ce deuxième regard permet de reconnaître la *ligatura* : le lien se fait, la chaîne s'esquisse (on traduit, dans d'autres contextes, par bandes ou bandelettes), la continuité de la ligature, comme on dit en musique, semble fournir un début de sens. Cependant cela ne satisfait pas notre *curiositas*, ni notre esprit d'enquête, n'arrive pas à éclaircir véritablement le paysage, il nous faut encore affiner notre regard, approfondir notre vue, passer à ce regard scrutateur qui démêle, autant que faire se peut, *l'intricatura*, passer du premier regard, dis-trait par les alentours, au deuxième, sé-duit par son Objet, et du deuxième au troisième mode, qui saura voir sinon comprendre l'enchevêtrement, démêlant *l'intricatura*, dans toutes ses subtilités, ses finesses, dans son jeu entre continuité et discontinuité, car ces intrications sont *nodosas et vinculatim colligatas*, on y repère des nœuds et du liant¹⁸.

Thème

Question de regard, donc, et d'approfondissement du regard. En a-t-on jamais fini ? Même confronté à un énoncé qui n'est pas (reconnu) inspiré, je ne puis me contenter de cette position, je ne peux m'arrêter de gloser que passé par son évaluation, par sa « juste estime¹⁹ », à l'écoute de son appel. L'énoncé toujours recouvre un sens, jamais ne s'y limite. Empli d'une charge qui l'excède – le poids du sens –, il ouvre par là même une porte vers son dehors – le domaine de la glose –, par où se vérifie l'estimation – la pesée. Cette estimation juste, ou plutôt cherchant à s'ajuster, ne s'opère que par les prolongements de l'énoncé dans une potentielle sémosis illimitée, explicite ou impli-

15 Enchevêtrement/empêchement (*Verstrickung*) selon Wilhelm Schapp : voir M. COSTANTINI, « Argos, le fameux chien d'Ulysse, qui attendait son maître », *Littérature* n°163, sept. 2011, pp. 7-19.

16 Tragédie implexe : Pierre CORNEILLE, *Examen de Cinna* (1660).

17 Ce concept épistémologique en sémiotique (Jean-Claude COQUET, « La bonne distance selon l'homme et la coquille » de Paul Valéry », *Actes sémiotiques*, n° 55/1984) entre en résonance avec l'exil ou retrait prôné par

Bernard de Chartres, *terra aliena*, (« une terre étrangère »).

18 Voir Michel COSTANTINI, « Impression d'Annemasse : lieu, lien, liant », in Bertrand Rougé (éd.), *La liaison (Rhétorique des Arts VIII)*, UPPA Pau, 2008, pp. 215-223.

19 Voir Pierre SADOULET, « Axiologos chez Strabon. Essai d'apport sémiotique à l'étude d'une polysémie lexicale » in Sylvianne Rémi-Giraud, Louis Panier (éds), *La polysémie ou l'empire des sens : lexique, discours, représentations*, P.U.L., Lyon. 2003.

cite ; elle est brève et implicite le plus souvent à partir de l'énoncé « Je mange de la soupe ce soir », explicite et florissante pour « Aboli bibelot d'inanité sonore ». Les énoncés, signes « conçus comme des arrêts dans la praxis énonciative » n'ont de vertu signifiante que par rapport à ce qu'ils engendrent, n'ont de force du sens qu'à la mesure de ce que recèle comme glose leur forme. C'est ainsi que le texte peut être défini comme une graine de glose, la semence même de ses interprétants.

Si je me satisfais de la lettre, de ma glose ou de la somme des gloses dont j'ai le savoir, je clos le texte au lieu de le constituer, de le restituer en dialogue permanent. Si je scelle le texte, c'est à la mesure de ma capacité figée en son état présent, ou de celle de mon époque. Si donc l'on ne peut se satisfaire face à un texte non (reconnu) inspiré, *a fortiori* sera-t-on insatisfait face à un texte (reconnu) inspiré, et encore plus face à un texte reconnu inspiré par l'illimité, Dieu lui-même, le texte *théopneuste*. Le Livre, comme beaucoup de livres inspirés c'est-à-dire que JE reconnais inspirés, entend donner les clefs de sa compréhension, qui ne sont pas des interprétations toutes faites, mais un jeu complexe de possibilités. Hors tout contexte historique et toute évaluation théologique, retenons la démarche d'un Louis Gaussen, calviniste auteur, en 1840, de *Théopneustie, ou inspiration plénière des Saintes Écritures* : l'Écriture est de Dieu, l'Écriture est partout de Dieu, partout l'Écriture est entièrement de Dieu. Disons bien, l'Écriture : pour lui, « l'inspiration se doit voir dans l'Écriture et non dans l'écrivain », les auteurs des textes écrits n'étant que les instruments de transmission²⁰.

Michel
Costantini

Cette inspiration de l'Écriture, il nous faut donc l'approfondir. Mais cet approfondissement ne se fait pas en solitaire. Hugues, *Didascalicon de Studio legendi*, III, 16 : « Ce que tu ne sais pas, peut-être qu'autrui, fût-il rustique, le sait ». Creuser le sens dans la littéralité du texte : c'est ainsi qu'Origène lisait l'histoire des puits que les serviteurs d'Abraham ont creusés, que les Philistins ont comblés de terre, ceux qu'Isaac fait déblayer et les nouveaux qu'il fait ouvrir. Dans sa treizième homélie sur la *Genèse*, Origène nous fait entendre que remplir les puits de terre, comme firent les Philistins, c'est interdire un sens, le sens spirituel, donner à la lettre – à la loi – un sens purement terrestre, où nul ne peut s'abreuver, ni permettre aux autres de le faire, qu'à l'inverse creuser un puits, c'est chercher de l'eau vive et la partager, permettre aux autres de s'en enrichir. Si donc je me mets, moi aussi, à commenter les textes (des trois façons que l'on a dites),

20 Voir avec les références rapportées dans l'article d'Olivier RIAUDEL, et son résumé de la position classique « l'Écri-

ture est inspirée parce que ceux qui l'ont écrite ont été inspirés ».

si j'y cherche un sens spirituel, si j'essaye de montrer que l'Écriture a un sens allégorique, pour ma part et à mon tour je creuse des puits, de nouveaux puits de sens. C'est ainsi que dans son propre commentaire des puits, Origène creusait le sens de la lettre pour y trouver à esquisser la théorie même du creusement du sens.

Par-delà la longue histoire des « Quatre sens de l'Écriture²¹ », déploiement riche et complexe dont la fécondité n'est pas close, reportons-nous à l'approche septénaire que proposa Haymon d'Auxerre au huitième siècle²², partant du livre décrit par l'Apocalypse (« Puis je vis dans la dextre du Siégeant sur le trône un livre écrit intérieur et extérieur, scellé de sept sceaux »). Haymon y distingue, à l'œuvre dans le discours biblique, sept sens de l'Écriture, qui utilise une telle *locutio septiformis* pour se rendre intelligible ; et pour lui le livre inspiré est unique, car les deux Testaments n'en font qu'un, « annonce » et « voilement » pour l'un, « révélation » et « accomplissement » pour l'autre. Si le livre est écrit à l'intérieur (*intus*) et à l'extérieur (*foris*), c'est avec raison : les sept sens se répartissent entre ce qui est tourné vers le terrestre et ce qui l'est vers le spirituel (l'historique est *foris*, l'allégorique *intus*, un autre à la fois *intus* et *foris*, etc.). La grâce de Jésus-Christ nous donne d'ouvrir le livre scellé par Dieu : aux sept sceaux correspondent les sept sens, et nous pouvons ordonner notre *curiositas* à cette fin louable. Qu'il faille creuser le sens de la lettre et savoir accueillir le don de la *capacitas*, en atteste admirablement le rêve de Théodore de Mopsueste qui, malheureux et blâmé de s'en être tenu à la lettre d'un passage de Paul, se retira près du tombeau de sainte Thècle et pria. La sainte lui apparut intercédant longuement auprès d'un vieillard, et obtenant quatorze clefs pour Théodore, « qui permettraient d'ouvrir toute serrure ». Réveillé, celui-ci écrivit ses commentaires fouillés des épîtres de Paul.



Tu es en Moi, tout au moins tu en promets la possibilité, je suis en Toi, du moins j'y aspire. En 1898, Pierre Baudouin publie *Marcel, Premier dialogue de la cité harmonieuse*. À lire l'écrit, nous ne voyons qu'un monologue entrecoupé de blancs petits ou grands, quoique la parole soit dite venir d'autrui, que cet écrit soit dit témoignage, par Pierre Baudouin *scriptor*, d'une expression issue d'autrui, *inspirée* de ce « Marcel » qui semble représenter l'*auctor* (« Quand Marcel vint me voir à Orléans, le dimanche 7 juin 1896, voici, ce me semble, comme il

21 Référence classique : H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Cerf/DDB, 1959-1964.

22 *Expositio in Apocalypsin*, 3,5. <http://tiny.cc/expositio-in-apocalypsin>

se représentait la cité dont nous préparons la naissance et la vie»). Ce *Marcel* renvoie, dans le réel extérieur, à Marcel Baudoin, tout comme Pierre Baudoin à Charles Péguy. Alors, cet écrit est-il un faux ou vrai dialogue, ce couple Inspirant-Inspiré, mais avec un Absent, est-il une fiction féconde ou illusoire ? Quand l'Absent, l'Autre, parle par mon écrit (y compris en mon style, ici celui, répétitif, de Péguy, là celui d'Isaïe, celui de Jérémie), qui alors, en ces graphes et en ces blancs, annonce la parole, en ce cas précis l'utopie socialiste ? Ce vrai dialogue textuel de l'instance présente avec l'instance absente, où se fixe sans se figer (à cause de l'épaisseur du sens, de son feuilletage) la relation de deux sujets exprimée par le seul JE qui subsiste présent à l'écriture, est, plus que mise en scène d'un ancien dialogue oral, plus que reconstruction personnelle d'échanges verbaux réels ou imaginaires, le mime écrit d'une assimilation personnelle du JE et du TU, comme une communion dans la même lettre, le même graphe. C'est alors que se profile la fusion dans le NOUS, où l'inspiré rejoint l'inspirant, où en « Beaudoin » se confondent Marcel (et Marcel B.) et Pierre (et Charles P.). Il en va de même, par hypothèse, du dialogue de l'Époux et de l'Épouse.

Michel Costantini, né en 1949, professeur de sémiotique à l'université Paris 8 Vincennes Saint-Denis. Collaborateur de Résurrection (1970-1975) et de Communio (depuis 1976). A notamment écrit L'image du Sujet, « L'art en bref », Paris, L'Harmattan, 2002, et dirigé Glissements, décentrement, déplacement. Pour un dialogue sémiotique franco-russe, Bibliothèque numérique de Paris 8, 2013.

*Michel
Costantini*

Qui écrit ? Petite histoire de l'inspiration



Jean-Robert
Armogathe

« Le Père a donné la Loi et les Prophètes,
et les ayant donnés, il les a forcés par l'Esprit Saint à dire le Verbe,
en sorte qu'ayant reçu le souffle de la puissance du Père,
ils annoncent la décision et la volonté du Père. »

Hippolyte, *Contre Noët*, 11

« Dieu est l'auteur de l'Écriture sainte » : voilà une proposition qui traverse toute l'histoire de l'exégèse, depuis le IV^e siècle jusqu'à Vatican II, et sur laquelle un consensus général semble être établi. Mais cette unanimité de surface cache des interprétations différentes, voire contradictoires. Que faut-il entendre, en effet par « être auteur » ? Qui écrit l'Écriture ?

Qu'en disent les Écritures ?

La réponse n'est pas donnée par les Écritures elles-mêmes : certains écrivains sacrés semblent avoir eu conscience d'être « inspirés¹ », tandis que d'autres ignorent cette question². En général, l'Ancien testament enseigne bien parfois que Dieu fait un devoir à l'écrivain, souvent un prophète, d'écrire – mais rien n'indique que Dieu soit formellement l'auteur de l'écrit. C'est pourtant cette inspiration prophétique qui a longtemps servi de référence pour expliquer l'inspiration biblique.

Si le Nouveau testament suggère le caractère divinement inspiré de l'Ancien, deux ou trois textes en précisent le statut (il s'agit bien ici, évidemment, de l'inspiration de l'Ancien testament) :

- 2 *Timothée* 3, 16 : *Toute l'Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice.*

Nous donnons ici la traduction liturgique catholique, mais cette traduction cache deux écueils :

a - est-ce « toute l'Écriture » qui est inspirée, ou bien, comme dans la Bible de Jérusalem et dans la Traduction œcuménique (TOB³)

1 *Exode* 17, 14; *Isaïe* 8, 1; *Habacuc* 2, 2-3; *Sagesse* 7, 15; *Apocalypse* 1, 10 et 22, 18.
2 2 *Macchabées* 2, 24; *Luc* 1, 1-4; *Jean*

20, 30-31.

3 La TOB propose aussi de lire : « toute Écriture inspirée de Dieu est utile ... »

« toute Écriture », autrement dit l'inspiration s'applique-t-elle à l'ensemble du corpus, ou bien très précisément à chaque texte ?

b - « inspirée par Dieu » traduit un mot grec rare, unique dans le Nouveau testament (*theopneustos*), dont l'étymologie implique « un souffle divin ».

Ambroise explique ainsi le terme : « dans l'Écriture, tout *theopneustos* est ainsi appelé parce que Dieu inspire ce que dit l'Esprit » (*De l'Esprit saint* l. III, c. 16, 112, PL 16, 803).

Grégoire de Nysse développe ce point dans un beau texte, que nous citons en annexe.

- 2 Pierre 1, 20 : *Aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'explication personnelle; ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu.*

« Poussés par l'Esprit saint » : c'est ici une métaphore maritime, les écrivains furent comme des bateaux poussés par le vent. La part de l'homme est bien reconnue, mais cet élément humain dépend entièrement de Dieu – l'expression « prophétie d'Écriture » pouvant désigner ici toute Écriture (plus loin, en 3, 16, les lettres de Paul sont mises au nombre des Écritures).

- Il convient aussi de rappeler que dans l'Apocalypse, c'est par l'intermédiaire d'un Ange que Dieu fait connaître au voyant « la Révélation de Jésus Christ ».

La plupart des écrivains des premiers siècles ne s'interrogeaient pas sur le mode d'inspiration : les écrivains sacrés, les *hagiographes*, avaient écrit des textes qui étaient des « paroles de Dieu » ou « paroles de l'Esprit saint ». La plus ancienne occurrence de « Dieu auteur » semble bien remonter à des statuts du v^e (ou vi^e) siècle prévoyant que le candidat à l'épiscopat doit croire que « Dieu est le seul et même auteur de l'Ancien et du Nouveau testament⁴ », expression qui se transmet ensuite dans des professions de foi.

Mais dire que « Dieu est l'auteur des Écritures » ne nous éclaire pas sur le processus qui conduit à un texte. À part les premières Tables de la Loi, Dieu n'a jamais rien écrit de sa main. Il a toujours eu recours aux hommes.

Thème

On peut classer les solutions en deux grandes catégories : celles qui font la part belle à Dieu et celles qui privilégient l'homme. Les premières sont les plus radicales, « fondamentales » : Dieu a dicté les Écritures à des hommes qui se sont contentés d'écrire, de transcrire ce qu'ils entendaient. Il peut s'agir d'une suggestion, mais aussi d'une véritable dictée. :

« L'écrivain sacré », écrit Grégoire le Grand au VI^e siècle, « est la plume par laquelle les livres saints sont écrits par l'Esprit saint » (PL 75, 517).

Et lorsqu'il s'interroge sur l'auteur du livre de Job, il dit qu'il est inutile de chercher qui a écrit le livre : « On croit en toute certitude que l'auteur du livre est le Saint-Esprit ; il a lui-même écrit ce qu'il a dicté, il a lui-même écrit, celui qui a inspiré cette œuvre et qui, par la voix du scribe, nous a transmis ce que nous devons imiter » (*Moralia*, PL 75, 517).

On parle alors parfois d'*inscripturation* : au XVI^e siècle, les dominicains Melchior Cano (1509-1560) et Domingo Bañez (1528-1604) sont les représentants les plus éloquents de l'inspiration plénière, de la dictée verbale.

Le concile de Trente reprend le verbe « dicter » : il faut cependant remarquer qu'il distingue deux sources de la Révélation : « les livres écrits et les traditions non écrites, reçues par les apôtres de la bouche du Christ lui-même ou transmises comme de main en main par les apôtres sous la dictée de l'Esprit saint (*Spiritu sancto dictante*⁵) », la « dictée » se référant non aux Écritures, mais aux traditions apostoliques (renvoyant en note à 2 *Thessaloniens* 2, 15 : « Gardez fermement les traditions que vous avez apprises de nous, de vive voix ou par lettre »). Le Concile ne se prononce absolument pas sur la nature de l'inspiration des Écritures.

Jean-Robert
Armogathe

En fait, et à la différence des Réformés et des Évangéliques, l'affirmation catholique d'une Révélation non écrite, transmise par « les traditions apostoliques », a ouvert la possibilité d'une validation (partielle) par la communauté des croyants : l'Écriture seule n'est pas l'unique source. En dehors de l'Écriture, des traditions non écrites ont permis de connaître l'enseignement de Jésus : c'est ce qui permet à l'Église catholique d'enseigner l'existence du Purgatoire ou les dogmes mariaux.

5 Session IV, 8 avril 1546, décret sur les Livres saints.

L'École de Tübingen (Joh. Seb. von Drey) et les réactions romaines

Au début du xvii^e siècle, certains jésuites s'élevèrent contre l'*inscripturation* et proposèrent une explication qui revenait à donner à l'homme l'autorité permettant de valider les Écritures, ce qu'on a nommé l'*inspiration subséquente* : si un texte écrit par un auteur humain ne contient aucune erreur et se trouve alors comme validé par l'Esprit saint, il devient de ce fait même Écriture sainte. Exprimée d'abord par le jésuite Léonard Lessius (1554-1623), à Louvain, cette opinion fut soutenue et développée par son confrère Jacques Bonfrère (1573-1642) en 1625. Certains exégètes catholiques (Philippe Neri Chrismann, en 1792, Johann Jahn [1750-1816]) voyaient dans l'absence de toute erreur la garantie d'une assistance divine. (Jahn développe la théorie d'une inspiration *concomitante*).

Thème

L'inscripturation faisait de l'écrivain la plume de l'Esprit saint (*calamus Spiritus sancti*, l'expression de Grégoire le Grand citée plus haut). Le terme d'*instrument*, chez saint Thomas d'Aquin, comme le montre dans ce cahier le P. Venard, désigne un instrument animé, rationnel, dans le plein exercice de son autonomie spirituelle. On comprend que le souci de cette autonomie ait poussé les théologiens jésuites à ne retenir pour affirmer le statut d'Écriture inspirée, que le constat porté par l'Esprit saint. L'absence d'erreur ne semble pourtant pas être un critère suffisant pour affirmer cette inspiration, car le constat est postérieur à l'Écriture. Les adversaires de l'inspiration subséquente (comme Matthias Scheeben, dans sa *Dogmatique* [1877], § 224-225) n'ont pas eu de peine à montrer qu'un livre pourrait être de Dieu sans être inspiré. Il est difficile de se passer de l'inspiration antécédente, et la théorie « concomitante » de Jahn n'est qu'une des constituantes de cette inspiration.

Une étape décisive fut franchie par Johann Sebastian (von) Drey (1777-1853⁶). Dans un long article paru en 1820-1821, dans la revue qu'il dirigeait, la *Theologische Quartalschrift*, le grand théologien de Tübingen posait les bases d'une nouvelle définition du concept d'inspiration⁷. Il explique que Dieu ne dépose pas dans l'esprit de l'hagiographe les paroles qu'il doit transcrire : il n'est pas acceptable que des mots ou même des idées puissent être insérés dans un cerveau

6 M. Seckler, dir., *Aux origines de l'École de Tübingen, Johann Sebastian Drey, Brève histoire de la théologie, avec des contributions de J. RATZINGER, W. KASPER, J. DORÉ*, Paris, Cerf, 2007.

7 J. S. von DREY, « Grundsätze zu einer genauern Bestimmung des Begriffs der Inspiration », *Theologische Quartalschrift* II, 1820, p. 387-411, III, 1821, p. 230-261 et 615-655 (article fondamental). URL <http://tiny.cc/ThQ-II-1820> 

humain sans être réellement produits par ce cerveau. C'est pourquoi il définit l'inspiration en des termes soigneusement pesés :

C'est un changement introduit dans l'esprit de l'homme par Dieu seul sans aucun intermédiaire, où une ou plusieurs facultés spirituelles, tout en poursuivant leurs fonctions naturelles propres, sont élevées à un tel degré d'activité que le résultat n'est plus dû à l'action d'une force finie, mais à l'activité du monde supérieur dans notre monde fini (1821, p. 250).

En second lieu, Drey scrute le phénomène prophétique : le prophète, dit-il, n'a pas une vue de l'avenir, mais il reçoit une compréhension accrue du présent, qui est gros de l'avenir. C'est parce qu'il saisit le maintenant de l'histoire qu'il peut parler de ce qui va venir, de ses implications. C'est pour cela qu'il ne faut pas attendre des prophéties une réalisation détaillée, mais les événements sont en gros conformes à ce qu'elles ont annoncé. Dans son grand ouvrage sur l'Apologétique, il explique que « l'esprit de prophétie ne peut pas être isolé de la Révélation divine prise dans son ensemble et considérée dans son développement historique⁸ ».

En articulant l'inspiration subséquente avec le développement du dogme, Drey a anticipé l'approche contemporaine de l'inspiration. Malgré les oppositions romaines, son enseignement (et celui de son disciple Möhler) a persisté dans les écoles de théologie, pour réapparaître avec les Pères Congar et de Lubac et s'insérer dans les textes conciliaires de Vatican II.

Jean-Robert
Armogathe

La théorie de l'inspiration selon l'École de Tübingen fut renouvelée en 1850 par le grand exégète bénédictin Mgr Daniel Bonifacius von Haneberg (1816-1876), qui substitua à l'Esprit saint l'Église : un texte est sacré lorsque le jugement de l'Église le tient pour tel⁹.

Mais les pères conciliaires de Vatican I (1870) repoussèrent toute inspiration *subséquente* :

L'Église tient (les textes des Testaments) pour 'sacrés et canoniques dans leur intégrité, avec toutes leurs parties' non point parce que, composés par le seul travail de l'homme, ils auraient été ensuite

8 *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, Mayence, Klupfenberg, 1844, t. 1, p. 230.

9 La traduction, par Isidore Goschler, de *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne, Manz, 1852² (*Histoire de la révélation biblique*, 2 vol., Paris, Vaton, 1856) donna à Haneberg une grande influence en France.

approuvés par son autorité [contre Bonfrère], ni non plus seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la révélation [contre Jahn], mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église¹⁰.

Il reste que le Concile se refusa à trancher entre les positions d'écoles. Un jésuite, Johann Baptist Franzelin (1816-1886), le grand théologien du Concile (promu cardinal en 1876), avait cependant proposé une formulation différente : l'Écriture, disait-il, est l'œuvre commune de Dieu et de l'homme, qui sont tous les deux auteurs. Mais ils le sont de manière différente. L'élément formel est celui que Dieu révèle, directement ou par simple grâce inspiratrice, lorsque l'écrivain sait déjà ce qu'il va écrire. L'écrivain est alors l'auteur de l'élément matériel, des mots qui constituent le message. Dieu est éminemment l'auteur, mais il assure l'homme de son assistance pour ce qu'il écrit. L'explication de ce qu'on a nommé « l'inspiration réelle » est subtile, elle fut pourtant écartée : on reprocha à son auteur de pratiquer une distinction psychologique entre le sens des mots et leur expression graphique.

Loin de suivre le cardinal Franzelin, dans la première encyclique sur ces questions, *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), Léon XIII reprend l'expression « (livres) dictés par l'Esprit saint lui-même », tout en reconnaissant à l'action de l'Esprit la fonction d'assurer l'autorité de l'écrivain¹¹. Il l'affirme comme « la foi constante et ancienne de l'Église », renvoyant aux conciles de Florence, de Trente et du Vatican. Et il poursuit :

L'Esprit saint a poussé et mu, par une force surnaturelle, les écrivains à écrire, les a lui-même assistés pendant qu'ils écrivaient, de sorte qu'ils concevaient exactement ce qu'ils voulaient rapporter fidèlement, et qu'ils écrivaient de façon à en sauvegarder l'infalible vérité, tout ce qu'il leur ordonnait, et cela seulement. Autrement, il ne serait pas lui-même l'auteur de toute la sainte Écriture.

Encycliques¹², décisions du Saint-Office et de la Commission biblique (fondée en 1902), articles de la *Civiltà cattolica*, la revue des jésuites italiens (actifs à promouvoir leur jeune Institut biblique contre

10 Constitution *Dei Filius*, 24 avril 1870, ch. 2.

11 F. BERETTA, « De l'ignorance absolue à la vérité salvifique de l'Écriture : l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) entre Vatican I et Vatican II », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46, 1999, p. 461-501.

12 Pie X (1907), Benoît XV (1920), Pie XII (1943).

13 Francesco BERETTA, « La doctrine romaine de l'inspiration de Léon XIII à Benoît XV (1893-1920) », in *Alfred Loisy. Cent ans après*, Brepols, Tournai, 2007, p. 47-60.

les Dominicains et les Sulpiciens¹³) : tout l'enseignement magistériel va garder fermement la même position sur la *question biblique* : Dieu est l'auteur de l'Écriture, et celle-ci (ou plutôt : *donc* celle-ci) ne saurait contenir d'erreur¹⁴. L'ombre portée du modernisme (et surtout de l'idée que les censeurs romains s'en faisaient) va peser lourdement sur l'évolution de la théorie de l'inspiration biblique. Les tenants de l'« École étroite » ont longtemps gardé la main, dans la Commission biblique (« de Re Biblica », fondée en 1902) mais aussi dans les instances de formation¹⁵.

En France, la première édition de *l'Introduction à la Bible* (1957) dirigée par deux sulpiciens, A. Robert¹⁶ et A. Feuillet (1909-1998), est vigoureusement attaquée à Rome et condamnée d'abord par la Congrégation des Séminaires et des Universités¹⁷ (21 avril 1958), puis par la Congrégation des Religieux (12 mai 1958¹⁸). Les volumes furent retirés de la vente, puis une édition expurgée et corrigée put sortir en 1959 (décret du Saint-Office du 31 janvier 1959¹⁹).

On reprochait au volume, un manuel pour les Séminaires, de faire trop de part à la critique historique ; surtout, le chapitre sur l'inspiration était attaqué, particulièrement p. 27-28 : « l'inspiré dans la communauté ». Il y est question du conditionnement social de l'inspiré. Les censeurs romains se sont inquiétés de cet aspect communautaire de l'inspiration.

Jean-Robert
Armogathe

En 1957, le P. Cazelles avait écrit :

La définition de *Providentissimus* n'envisageait [dans l'inspiration] que l'aspect individuel, et il demeure fondamental (p. 28).

Mais on lit dans l'édition corrigée de 1959 :

La définition de *Providentissimus* nous défend de songer à une inspiration communautaire applicable à la composition des livres saints.

14 James T. BURCHAEEL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810 : A Review and Critique*, Cambridge, University Press, 1969.

15 *Id.*

16 Le P. Robert mourut en 1955 : l'essentiel des deux premières sections fut assuré par le P. Cazelles (1912-2009), sulpicien lui aussi. Le P. Feuillet et le P. Cazelles ont tous les deux écrit dans *Communio*.

17 Qui eut pour préfet (1939-1968) le

cardinal Giuseppe Pizzardo, également secrétaire du Saint-Office de 1951 à 1959 (avant 1965, la Congrégation était présidée par le secrétaire), dont le P. BOUYER trace un portrait au vitriol (*Mémoires*, Paris, Cerf, 2014, p. 189-190).

18 Alors présidée par le cardinal Valerio Valeri (qui fut nonce en France de 1939 à 1944).

19 J. BRIEND, in J. Doré, dir., *Les cent ans de la Faculté de théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 167-171.

À l'Institut biblique des jésuites romains, le P. Stanislas Lyonnet (1902-1986) et le P. Max Zerwick (1901-1975) furent interdits d'enseignement de 1962 à 1964. Mais en 1965, le P. Lyonnet, réhabilité, fut nommé consultant de la Congrégation pour la doctrine de la foi. En 1973 enfin, le P. Cazelles republia le volume de 1959, encore remanié, sous le titre *Introduction critique à l'Ancien testament*²⁰. Entre temps, le concile Vatican II s'était déroulé...

L'inspiration à Vatican II

On connaît les difficultés que rencontra l'adoption de la constitution *Dei Verbum* : vifs affrontements autour du schéma initial, vote controversé, retrait du texte sur l'intervention du pape Jean XXIII (21 novembre 1962) ... Le texte promulgué le 18 novembre 1965²¹ porte des traces des nombreuses interventions qui ont rendu son adoption possible (2500 amendements !).

L'inspiration est traitée au § 11, qui fut profondément remanié par les jésuites Alois Grillmeier (1910-1998) Otto Semmelroth (1912-1979) et le jeune professeur Joseph Ratzinger (né en 1927). Le § 9, si discuté (sur la tradition et l'Écriture « jaillissant de la même source divine », où le mot rare *scaturigo* a permis d'éviter *fons* !) définit l'Écriture comme « la Parole de Dieu en tant que, sous le souffle de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ». *Divino afflante Spiritu* : le titre de l'Encyclique de Pie XII (30 septembre 1943) est repris dans la première phrase du § 11²², où l'adverbe *divinitus* (*divinitus revelata*) fait figure de pléonasme. La phrase suivante se veut rassurante, et reprend les termes de Vatican I, et de documents de la Commission biblique (1915) et du Saint-Office (1923) : « ils²³ ont Dieu pour auteur » (*Deum habent auctorem*), mais la suite introduit un développement inédit, par une phrase coordonnée non par *sed*, mais par *vero* (*In sacris vero libris ...*), coordination que le Dictionnaire Gaffiot caractérise comme « une faible opposition, souvent équivalant au grec *dé* » :

Pour composer les livres sacrés, Dieu a choisi des hommes, et il a eu recours à leur service dans le plein usage²⁴ de leurs facultés et

20 On lira dans *Communio* 1995, 3 la mise au point pondérée d'H. CAZELLES : « La Bible entre l'exégèse et la pastorale » (p. 133-148).

21 La *Notificatio* du 15 novembre 1965, annexée à *Dei Verbum*, renvoyant à la réponse de la Commission conciliaire de la doctrine de la foi et des mœurs du 6 mars 1964 (et qui avait déjà été notifiée en novembre 1964, quelques jours avant la proclamation de *Lumen gentium*) restreint considérablement

l'autorité du texte conciliaire.

22 « Les réalités divinement enseignées, qui sont contenues dans les saintes Écritures et y sont exposées par écrit, ont été consignées sous le souffle de l'Esprit saint ».

23 « Les livres entiers [...] avec toutes leurs parties ».

24 La traduction française force le texte latin, qui dit seulement « dans l'usage ... ».

de leurs forces propres [a], de façon à ce que lui-même agissant en eux et par eux [b], ils transmissent par écrit, en vrais auteurs, tout ce que lui-même voulait et rien d'autre que cela [c].

Trois notes essaient d'appuyer par des autorités cette phrase un peu confuse : nous les avons repérées par des lettres.

[a] l'Encyclique *Divino afflante spiritu*, § 34²⁵ : le texte contient bien les mots « suis uti facultatibus et viribus » (« [l'écrivain] utilise ses facultés et ses forces »), mais dans un contexte différent. Après avoir dit en effet (avec saint Thomas) que l'homme est *organon*, c'est-à-dire *instrument*, tout en corrigeant tout de suite : « instrument de l'Esprit-Saint, mais instrument vivant et doué de raison », le texte poursuit : « conduit par la motion divine, il use cependant de ses facultés et de ses forces » et s'achève sur une citation de l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (15 septembre 1920) avec un curieux jeu de guillemets. En fait, toute la phrase, y compris la mention des « facultés et forces » se trouve dans le texte de 1920, où Benoît XV présente la méthode de saint Jérôme (lui attribuant, à tort, l'expression « Dieu auteur de l'Écriture »). L'Encyclique poursuit en attribuant au saint docteur « un sentiment en parfaite harmonie avec la doctrine commune de l'Église catholique en matière d'inspiration : Dieu, affirme-t-il, par un don de sa grâce, illumine l'esprit de l'écrivain pour ce qui touche à la vérité que celui-ci doit transmettre aux hommes 'de par Dieu' ; il meut ensuite sa volonté et le détermine à écrire ; il lui donne enfin assistance spéciale et continue jusqu'à l'achèvement du livre. C'est principalement sur ce concours divin que notre saint fonde l'excellence et la dignité incomparables des Écritures ».

Jean-Robert
Armogathe

[b] la note reprend les termes latins, avec des italiques : « *in et per hominem* », renvoyant ensuite pour *in* à *Hébreux* 1, 1 et 4, 7, à 2 *Rois* 23, 2 et à *Matthieu* 1, 22 et passim pour *per*. Enfin, elle renvoie à Vatican I, *Schema de doctrina catholica*, n. 9, contenue dans les *Acta et decreta* de la « Collectio Lacensis », Fribourg/Brisgau, 1870-1890, t. VII, p. 522. Ce renvoi est particulièrement intéressant, car il s'agit d'une note contenue dans le document préparatoire, qui a été transformé pour aboutir à la constitution *Dei Filius*. En recourant à cette note, le concile Vatican II a réhabilité en quelque sorte les thèses du cardinal Franzelin écartées par le précédent Concile.

[c] Léon XIII *Providentissimus Deus* 1893 – c'est le texte que nous avons cité plus haut sur les écrivains sacrés.

25 Les paragraphes du texte français sont numérotés.

Aucun des trois renvois ne permettait de parler, pour les écrivains, de « vrais auteurs ». Ce qui n'empêche pas le Concile de conclure :

Dès lors (*ergo*), puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer [la traduction omet *par conséquent (inde)*] que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut.

Enfin, la phrase suivante, introduite par *itaque (c'est pourquoi)*, est la citation, que nous avons donnée au début de cet article, de 2 *Timothée* 3, 16-17 (mais selon le grec²⁶).

Une étude approfondie du texte laisse une certaine gêne, comme si les auteurs, au lieu de recourir aux sources, s'étaient contentés d'utiliser l'*Enchiridion Biblicum*, une compilation des textes du magistère sur l'Écriture sainte. On sait, par les témoignages des experts, qu'ils n'avaient ni le temps ni les instruments permettant un vrai travail d'érudition sur les sources. Du reste, comme dit le P. Bouyer, « la constitution sur la Révélation divine ne paraît pas avoir voulu apporter de détermination nouvelle à cette question²⁷ ».

Thème

La Commission biblique a publié en 2014 un document sur *Inspiration et vérité de l'Écriture sainte*²⁸ qui répond à une demande de Benoît XVI dans son instruction post synodale de 2008 (*Verbum Domini*). Les auteurs sont prudents (ils présentent « une contribution partiellement innovante », n. 144), mais on perçoit les avancées de leur réflexion : les écrits bibliques, écrivent-ils, reflètent l'intentionnalité divine qui « remplit de Dieu » les écrits qui l'expriment (les guillemets dans le texte), et les rend à la fois inspirés et inspirants (n. 21).

L'inspiration se présente alors « comme une relation particulière avec Dieu (ou avec Jésus), relation par laquelle Il donne à un auteur humain – par l'intermédiaire de son Esprit – ce qu'Il veut communiquer aux hommes » (n. 52, on rapprochera cette définition de celle donnée par Johann Sebastian Drey).

26 *Ad corrigendum* (« pour redresser »), tandis que la Vulgate porte *ad corripiendum* (« pour saisir ou pour resserrer »). Le choix du grec est intéressant en termes d'inspiration textuelle.

27 *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990², p. 183.

28 L'important document de 1994 (*L'interprétation de la Bible dans l'Église*) avait prudemment esquivé la question de l'inspiration.

Afin de proposer « une définition plus large et plus nuancée du concept d'inspiration », le Document conclut que « le charisme de l'inspiration a été dispensé de manière variée » - mais demande « *quoi qu'il en soit*, d'accorder l'hommage d'une attention obéissante à ce qui constitue clairement un témoignage rendu au Christ et à son message parfait de salut » (n. 143, les italiques sont nôtres).

Un essai de solution : le mystère théandrique

Le chemin fut long, et hérissé de difficultés, qui conduisit au texte bref et nuancé de *Dei Verbum*. Du moins a-t-il laissé ouvert les explications possibles de l'expression : « Dieu est l'auteur de l'Écriture ». Les articles d'Olivier Riaudel et d'Olivier-Thomas Venard dans ce cahier montrent que des chemins d'interprétation restent ouverts aux exégètes catholiques.

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* (CEC) § 106-112 cite prudemment *Dei Verbum*, mais propose aussi une citation de saint Bernard, qui paraphrase la réponse de Marie à l'ange de Nazareth (on trouvera la citation tout entière à la suite de cet article). Cette citation introduit un élément capital : parler de l'Écriture est réducteur, car il s'agit d'abord d'une *Parole*, prononcée avant d'être écrite, et dont toute la puissance demeure, de façon stable et permanente, dans l'écrit. La Parole de Dieu, qui se confond avec sa Sagesse – et qui n'a jamais cessé de se donner à entendre²⁹ – s'est révélée aux hommes, dans l'Ancienne Alliance, par des écritures et, lorsque les temps furent accomplis, dans l'Incarnation. Le Dieu fait homme n'a rien perdu de sa divinité tout en assumant l'humanité. Comme l'a proclamé le concile de Chalcédoine dans sa profession de foi (451) :

Jean-Robert
Armogathe

Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ, selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le Symbole des pères nous l'a transmis.

29 On retrouve ici l'intuition profonde de l'exégète presbytérien, d'origine française, Samuel TERRIEN (1911-2002),

The Elusive Presence : Toward a New Biblical Theology, New York, Harper and Row, 1978.

De la même manière, la Parole assume l'Écriture, sans rien perdre de sa divinité, ce qu'on appelle le mystère *théandrique* (à la fois Dieu et homme³⁰). Cette interprétation théandrique de l'inspiration biblique est profondément augustinienne³¹ et médiévale. Le P. de Lubac en cite plusieurs exemples³², il convient d'en retenir un seul, quand Augustin commente le psaume 103, s'excusant auprès de ses auditeurs sur la longueur de son enseignement (quatre sermons pour cet unique psaume !):

Souvenez-vous de ceci : une unique parole de Dieu est répandue dans toutes les Écritures (*unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatatus*), un unique Verbe est prononcé par la bouche des saints, qui, étant au commencement Dieu auprès de Dieu, n'a pas de syllabes, car il n'a pas d'instant, et il n'y a pas lieu de nous étonner qu'il soit descendu, en raison de notre faiblesse, dans les particules de nos sons, comme il est descendu pour relever la faiblesse de notre corps (*Jean 1, 1, 14*) (CCL 40, 1521).

Le texte de Bernard cité par le CEC est ici capital : dans sa liberté, la Vierge a donné à Dieu une humanité totale, elle est devenue vraiment *Theotokos*, Mère de Dieu, en accueillant la Parole dans sa chair. De même, l'écrivain sacré (« l'hagiographe ») concourt de sa liberté pour rendre manifeste et transmettre la Parole.

Thème

On trouve la même idée fort exactement exprimée chez un contemporain de Bernard, Rupert, abbé de Deutz, près de Cologne (1075 ? -1129) :

Chaque fois que le Verbe de Dieu s'est adressé à un prophète ou un patriarche, c'est Sion tout entière qui enfanta le Verbe du Seigneur, tout comme la Vierge conçut et enfanta le Verbe fait chair.

On trouvera le contexte, après le texte de Bernard, en appendice de cet article.

Dieu est auteur de l'Écriture parce qu'Il a voulu donner à l'homme les moyens de parvenir au salut ; Il a voulu rendre l'homme capable d'accueillir sa grâce. Dans le libre acquiescement de l'hagiographe,

30 Simon ICARD, *Le Mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Paris, Honoré Champion, « coll. Champion Essais », 2014.

31 Voir D. PIROVANO, « La parola di Dio come 'incarnazione' del Verbo in Sant'Agostino », *Augustinianum* 4,

1,1964, p. 77-104; Edward MORGAN, *The Incarnation of the Word : The Theology of Language of Augustine of Hippo*, Londres-New York, T. & T. Clark, 2010.

32 Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (vol. III, seconde partie I, Aubier, Paris 1961).

avec des mots d'homme, cette volonté divine a pris place dans notre humanité.

Les moyens de la Révélation sont indiqués par Jean au début comme vers la fin du Quatrième Évangile.

« Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître » (Jean 1, 18), le texte grec utilisant ici le verbe *exègoumai*, le Fils est l'exégète du Père ; lui seul peut faire comprendre en mots d'homme le message divin.

« Le Consolateur (Paraclet), l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jean 14, 26). Le Père envoie l'Esprit, au Nom de Jésus pour enseigner (*didaxei*) et faire souvenir (*hypomnèsei*) : nous avons ici la double mission de l'Esprit, qui, en instruisant notre ignorance, ravive en nous la connaissance déposée par le baptême trinitaire. Pour le dire dans les mots du P. Louis Bouyer, « loin de se substituer à la conscience humaine, au jeu propre de l'intelligence des inspirés, l'inspiration la respecte sans réserve³³ ». L'intelligence humaine du Verbe, déjà figurée par les prophètes et les hagiographes de l'Ancien testament, a rendu possible à notre intelligence d'accueillir les Écritures et, comme dans la parabole du semeur, de produire du fruit en abondance.

Jean-Robert
Armogathe

« Les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, ont pris la ressemblance du langage des humains, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes » (Dei Verbum, 13).

Jean-Robert Armogathe, prêtre de Paris, directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a dirigé *Le Grand Siècle* et *la Bible*, Beauchesne, 1989, et a publié *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Mille et une nuits, 2005 ; *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au xvii^e siècle*, PUF, 2007.

33 L. BOUYER, *Le consolateur. Esprit saint et vie de grâce*, Paris, Cerf, 1980, p.409.

L'inspiration chez Grégoire de Nysse (iv^e siècle)

Voici comment nous, les *plus misérables des hommes*³⁴, introduits par l'Apôtre aux mystères, nous passons de la lettre qui tue à l'esprit qui vivifie, parce que nous avons appris de celui qui a reçu l'initiation au Paradis les paroles ineffables : tout ce que dit l'Écriture divine sont des paroles de l'Esprit saint (voir 2 Corinthiens 12, 2-4). En effet, l'Esprit saint a bien prophétisé (Actes 28, 25). Ayant dit cela aux juifs de Rome, l'Apôtre leur ajoute les paroles d'Isaïe. Et lorsque, pour les Hébreux, il place au premier rang l'Esprit, quand il dit « c'est pourquoi, comme dit l'Esprit saint » (Hébreux 3, 7), il introduit les paroles de la psalmodie (Psaume 95, 7-11), qui sont prononcées de façon étendue au nom de Dieu. Et nous avons appris du Seigneur lui-même une chose égale : que David, lorsqu'il n'était pas en lui-même, c'est-à-dire ne s'exprimait pas selon la nature humaine, racontait les mystères célestes. Car comment, étant homme, aurait-il pu connaître le dialogue supracéleste du Père avec le Fils ? Mais c'était lorsqu'il était dans l'Esprit qu'il a dit que le Seigneur a adressé au Seigneur les paroles qu'il a dites. « Car si David », dit-il, « l'appelle en Esprit Seigneur, comment est-il son fils ? » Donc ceux des saints qui sont inspirés de Dieu sont inspirés par la puissance de l'Esprit. C'est pourquoi il est dit que toute Écriture est inspirée de Dieu (2 Timothée 3, 16), car elle est l'enseignement de la divine inspiration.

Thème

Si l'on retire le voile corporel de la parole, ce qui reste est Seigneur, Vie et Esprit, selon le grand Paul et selon la parole de l'Évangile. Car Paul dit que celui qui se détourne de la lettre vers l'Esprit ne comprend plus l'esclavage qui tue, mais le Seigneur qui est Esprit et qui vivifie. Le sublime Évangile dit : « les paroles que moi, je vous dis sont esprit et elles sont vie » (Jean 6, 63), dans l'idée qu'elles sont dépouillées du voile corporel.

Saint Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* III.5.13-16 (éd. W. Jaeger [GNO II], Leiden, 1960, p. 164, 22-165, 22) (notre traduction, revue par Matthieu Cassin).

L'inspiration et l'Incarnation dans deux textes du XI^e siècle

Qu'il me soit fait selon ta parole. Que la Parole fasse de moi ce que dit ta parole. Que la Parole qui dès l'origine était auprès de Dieu se fasse chair de ma chair selon ta parole. Que s'accomplisse en moi, je t'en supplie, non pas la parole proférée, qui est transitoire, mais cette Parole que j'ai conçue pour qu'elle demeure : celle qui s'est revêtue de chair, et non ce vain souffle. Qu'elle ne soit pas seulement perceptible à mes oreilles, mais visible à mes yeux, palpable à mes mains, et que je puisse la porter dans mes bras. Que ce soit non la parole écrite et muette, mais la Parole incarnée et vivante : non pas ces signes inertes tracés sur le parchemin desséché, mais cette Parole à forme humaine, imprimée, vivante dans mes chastes entrailles ; non pas modelée par une plume sans vie, mais gravée par l'opération du Saint-Esprit. Que me soit fait ainsi ce qui jamais n'advint ni n'advient à personne. Dieu, jadis, a parlé souvent et de bien des manières aux Patriarches et aux Prophètes ; sa parole leur a été donnée à entendre, à proclamer ou à pratiquer, par l'oreille, par l'œil, par la main. Quant à moi je demande qu'elle soit mise dans mes entrailles, selon ta parole. Je ne souhaite pas la parole proférée de la prédication, ou celle qu'expriment symboles et figures, ou celle qui se communique à l'imagination dans les songes. J'appelle la Parole insufflée en moi dans le silence, incarnée dans une personne, corporellement mêlée à ma chair. Cette Parole n'avait ni la possibilité ni le besoin d'être faite en elle-même : qu'elle daigne donc se faire en moi selon ta parole. Qu'elle se fasse pour le monde tout entier, mais qu'en particulier il me soit fait selon ce que m'a annoncé l'ange.

Jean-Robert
Armogathe

Saint Bernard de Clairvaux (1090-1153) « *Homélie sur Missus est* », 4^e homélie, 11 in *Œuvres mystiques de Saint Bernard*, tr. d'Albert Béguin, Paris, Seuil, 1953.

Commentant Isaïe 66, 7 : « Elle a enfanté avant d'accoucher, avant sa délivrance, elle a enfanté un enfant mâle », Rupert y voit la preuve de la préexistence du Christ : « que le Juif, que l'hérétique ne vienne pas dire que le Christ a commencé à exister en Marie », car « avant que le temps fût venu pour que la sainte Sion donne au jour un fils visible sortant du ventre de la Vierge, elle enfanta et devint la mère du Verbe. Elle conçut dans son cœur et enfanta le Verbe par sa bouche. Chaque fois que le Verbe de Dieu s'est adressé à un prophète ou un patriarche, c'est Sion tout entière qui enfanta le Verbe du Seigneur, tout comme la Vierge conçut et enfanta le Verbe fait chair. Comme dit le prophète Isaïe : *Nous avons conçu et enfanté de ta crainte, Seigneur, nous avons répandu sur la terre l'esprit de ton salut*³⁵. Nombreuses sont les saintes âmes qui tiennent pour vrai que Dieu qui aime s'unit à l'âme fidèle comme l'époux à l'épouse et que, saisie par l'esprit d'amour, fécondée par sa semence, elle devient, en parlant, en prophétisant et, surtout, en écrivant la connaissance de Dieu, mère du Verbe divin. C'est ainsi qu'a été rédigée toute l'Écriture, la Loi et les Prophètes, avant que Dieu ne rassemble la totalité de toute l'Écriture (*omnis Scripturae universitas*), chacune de ses Paroles (*omne Verbum suum*), dans le sein de la Vierge. La Vierge elle-même conçut dans l'esprit avant de concevoir dans la chair, elle enfanta en prophétisant par la bouche avant d'accoucher de son sein. Il est donc faux de dire que le Christ n'existait pas avant Marie. Car avant de l'accoucher dans la chair, la bienheureuse Sion enfanta par la bouche des prophètes un seul et même Christ, un seul et même Verbe divin.

Thème

Rupert de Deutz (1075? -1129), *De trinitate ...*, in *Isaiam lib. II*, PL 167, col. 1362 BD (notre traduction).

De l'écrivain inspiré à l'inspiration du texte



Olivier
Riaudel

La théologie de l'inspiration réfléchit classiquement sur l'écrivain

« Le mot 'inspiration', qui désigne dans la langue théologique l'action que le Saint-Esprit a exercée sur les écrivains sacrés pour les déterminer à écrire, avec son concours constant et sous son influence directe, les vérités qu'il voulait ainsi manifester aux hommes, est d'origine biblique ». C'est par ces mots que commence l'article « Inspiration » du *Dictionnaire de Théologie catholique* (1927).

Deux éléments de cette définition méritent d'être soulignés. Tout d'abord la théologie de l'inspiration (du moins sous sa forme dominante en catholicisme, telle que le *DTC* la représente) centre sa réflexion sur l'action du Saint-Esprit sur les *auteurs* (les « écrivains sacrés », pour être plus précis, ici). Et l'action du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés vise à ce que ceux-ci, avec le « concours » du Saint-Esprit et « sous son influence directe », soient « déterminés » à écrire des *vérités*.

On remarquera au passage la précision de la définition, qui tient à la fois à sauvegarder l'activité propre des « écrivains sacrés » (l'Esprit « concourt » à leur activité, ils sont « déterminés » à écrire, bref : ce sont d'authentiques écrivains), et la primauté de l'action du Saint-Esprit (l'article évite dans sa première définition de qualifier les écrivains d'*auteurs*¹, et il insiste sur l'influence *directe* du Saint-Esprit).

Le vocabulaire de l'inspiration, dit le *Dictionnaire de Théologie catholique*, est « d'origine biblique ». Le mot grec *theopneustos*, traduit en français par « inspiration² », se trouve en effet en 2 *Timothée* 3,16, où il est dit que « toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice ». Mais constatons

1 Ce qui sera le cas de la constitution *Dei Verbum*, n. 11.

2 *Theopneustos* : de *théo* (Dieu), et *pnéô*, (souffler). Le vocabulaire de la respiration induit la traduction latine, d'où vient le

mot français inspiration. Unique dans toute l'Écriture grecque (LXX et NT), le mot n'existe pas en grec classique, et il est très rare en grec hellénistique.

déjà une difficulté : si le mot grec *theopneustos* (inspiré par Dieu) est bien présent dans le texte, il qualifie l'Écriture, tandis que l'article du DTC s'intéresse à l'action de l'Esprit sur les écrivains sacrés.

Est-ce donc l'Écriture qui est inspirée, ou les écrivains sacrés ? La théologie classique de l'inspiration se représente ainsi les choses : l'Écriture est inspirée parce que ceux qui l'ont écrite ont été inspirés.

Les problèmes que pose une telle approche centrée sur l'écrivain

Une telle solution pose de nombreux problèmes. Tout d'abord elle sous-estime le fait littéraire en réduisant l'inspiration du texte à celle de l'écrivain, le sens du texte à celui que vise l'auteur. Elle fait comme si écrire n'était autre chose que « mettre par écrit » ce qu'on pouvait avoir « dans la tête ». Ce qui est particulièrement discutable, surtout quand il s'agit de « vérités », comme l'écrit le DTC. On ne saurait réduire l'écriture, surtout celle d'œuvres telles que celles qui composent la Bible, à la seule mise par écrit de vérités qu'il s'agirait de transmettre.

Thème

Mais le problème ne se pose pas seulement du côté de l'écrivain : il se pose aussi du point de vue du lecteur. Nous pouvons le formuler ainsi : comprendre un texte, ce n'est pas (seulement) chercher ce que l'écrivain « voulait dire » au moment de l'écriture. Il semble en effet difficile de ne pas admettre qu'il y a plus dans un texte – surtout une œuvre littéraire – que ce que son rédacteur voulait dire. Dès lors, est-ce la meilleure façon de comprendre l'inspiration que de centrer la réflexion sur l'action de l'Esprit sur l'écrivain plutôt que sur le texte ?

Autre aspect de la question : comprendre un texte, est-ce vraiment chercher ce que l'écrivain « voulait dire », quand il l'écrivait, ou bien peut-on admettre que le sens de son texte soit aussi ce qu'il nous dit aujourd'hui ? Confesser que la Bible est inspirée, qu'elle a Dieu « pour auteur », est-ce dire d'abord que Dieu a inspiré des écrivains qui ont mis par écrit ce que l'Esprit leur suggérait, ou est-ce d'abord lire ou entendre la Bible comme la Parole de Dieu ?

Il me semble clair que nous ne lisons pas seulement la Bible parce que le Saint-Esprit a inspiré le ou les rédacteurs du *Deutéronome*, par exemple, mais surtout parce que Dieu nous parle, au présent, à la lecture du *Deutéronome*, quand bien même nous ne saurions rien des rédacteurs du livre, ni par conséquent de ce qu'ils voulaient dire quand ils l'écrivaient.

À l'inverse, concevoir l'inspiration avant tout comme une action de l'Esprit sur un écrivain, c'est aussi s'exposer à la série de questions suivantes.

- Qui est l'écrivain inspiré, dans le cas de textes aux multiples étapes rédactionnelles, ou en cas d'auteurs multiples ? Est-ce le dernier rédacteur du *Livre d'Isaïe* par exemple, ou tous les rédacteurs ?
- Il est clair que le sens d'un texte se transforme dès lors qu'on le complète. Un exemple assez connu, dans la Bible, est le final de l'*Évangile de Marc*, comprenant quelques récits d'apparitions du Christ ressuscité. Si le texte dans un état antérieur ne comportait pas ce final, il se distinguerait de la version que nous lisons aujourd'hui dans le Nouveau Testament. Est-ce la version finale qui est inspirée ? Mais alors que fit le premier rédacteur ? Si ce sont les deux, que signifie cette inspiration qui suggère à un écrivain un final clairement distinct de celui qu'elle suggère au rédacteur final ?
- Autre difficulté, plus grande encore. Les livres bibliques forment un canon, et sont lus par les croyants dans leur unité canonique : le sens qui naît de cette lecture canonique est-il lui-même inspiré ? Le Saint-Esprit, inspirant saint Paul, le faisait-il en prévoyant que l'on écrirait quelques années plus tard, sous Sa même inspiration, des Évangiles, qui viennent sur certains points contrebalancer quelques affirmations pauliniennes ?

Olivier
Riaudel

Ce qu'on peut apprendre d'une histoire drôle

On pourrait multiplier les questions, et les difficultés de cette théorie. Plutôt que d'en faire une liste exhaustive, et de développer une contre-proposition détaillée, je me propose plutôt de prendre quelques exemples simples, tirés de notre fréquentation quotidienne de l'Écriture ou d'autres textes, et d'en tirer si possible quelques conséquences.

Commençons par une petite histoire drôle. Un homme désespéré cherche dans la Bible un passage qui pourrait l'éclairer, au milieu de ses difficultés. Il prie, ouvre la Bible au hasard, et tombe sur le verset suivant : « et pris de remords, il se pendit ». Pas très sûr d'avoir véritablement entendu Dieu lui parler à travers ce verset, il invoque à nouveau le Saint-Esprit, et ouvre « au hasard » la Bible, en prenant soin tout de même de tomber sur un texte du Nouveau Testament, sans doute plus directement utile dans sa situation que la législation sur la consommation d'huîtres dans le *Lévitique*. Et le verset qui lui tombe sous les yeux est le suivant : « Va, et désormais, fais de même ».

Nul chrétien, tout convaincu qu'il soit de l'inspiration de la Bible, ne tirera comme conséquence de cette mésaventure qu'il lui faut aller se pendre. Pourquoi ? Parce qu'il sait, par d'autres passages de l'Écriture, que telle ne peut être la volonté de Dieu. De même, nous lisons dans l'Évangile : « Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi » (*Matthieu 5,29*). Comme le fait déjà remarquer Origène, que nous citerons plus loin, que voit l'œil droit que ne verrait pas aussi l'œil gauche ? Pourquoi ne pas arracher en ce cas les deux ? Or nous savons bien que nul chrétien, si convaincu qu'il fût de l'inspiration de la Bible, ne s'est jamais arraché un œil qui l'entraînait à pécher. Pourquoi ? Parce qu'il lit ce texte comme un énoncé métaphorique, ou du moins il ne le lit pas comme un commandement à suivre à la lettre. Pourquoi le lit-il ainsi ? À cause de ce qu'il croit que Dieu peut ou non lui commander, ou lui dire. De même faisons-nous régulièrement cette expérience : c'est d'après ce que nous savons de telle personne que nous pouvons déduire qu'il parle de manière métaphorique, qu'il plaisante, ou qu'il est sérieux.

Thème

Que retenir de cette petite histoire, et de cet exemple ? Au moins ceci : les chrétiens n'ont jamais un rapport immédiat au texte, mais toujours une lecture dirigée par un certain nombre de règles (comme la division entre Ancien et Nouveau Testament, par exemple), et par un certain nombre de croyances. L'inspiration du texte biblique doit être pensée en tenant compte de ces règles de lecture. La prise en compte de ces règles nous éloigne encore plus d'une théologie de l'inspiration centrée sur l'inspiration de l'écrivain.

Citons une de ces règles : dans leur lecture de la Bible, les chrétiens accordent au Nouveau Testament une fonction telle qu'il détermine notre lecture de l'Ancien Testament, au point d'imposer parfois une lecture métaphorique, ou de suggérer une lecture allégorique. Il semble ainsi peu vraisemblable qu'un chrétien (surtout irakien) puisse soutenir une lecture littérale du psaume 136, où il est question de prendre les enfants de Babylone pour leur écraser la tête contre un rocher, au point de faire sien un tel désir. Une autre croyance qui détermine notre lecture est celle-ci : Dieu est amour. C'est une croyance de ce type qui détermine le type de lecture que nous faisons d'un texte biblique, et le type d'enseignement que nous en tirons.

Citons un dernier exemple de croyances qui influent notre lecture de la Bible : ce sont les découvertes scientifiques, qui ont contraint les croyants à abandonner, par exemple, une lecture créationniste des premiers chapitres de la *Genèse*. Lire les premiers chapitres de la *Genèse* comme un texte « mythologique³ », c'est là l'effet d'une série

3 Quelles que soient les difficultés d'une telle qualification. Voir O. RIAUDEL, « Se passer

du mythe et de la démythologisation », *Communio* Vol. 6, n°200, p. 81-98 (2008)

d'évolutions scientifiques et culturelles, qui influencent notre rapport au texte.

En quoi ce livre de la *Genèse* est-il inspiré ? Quel est le contenu de cette inspiration ? Quel est le sens qui est inspiré ? On voit clairement qu'on ne saurait ramener l'inspiration du livre au sens qu'il avait pour ses auteurs : la seule chose que nous pouvons savoir à ce sujet, c'est que ce sens était extrêmement différent de celui qu'il a pour des chrétiens, aujourd'hui. On ne saurait non plus réduire l'inspiration à ce qu'on a pu appeler le sens littéral du texte : le sens littéral est toujours fonction d'assomptions d'arrière-plan⁴, et la cosmologie moderne est aujourd'hui une de ces assomptions, pour une large majorité de lecteurs chrétiens du moins. Tel n'était pas le cas pour un lecteur du XIII^e siècle. Et pourtant nous partageons encore pour une part sa lecture.

Ce qui se maintient d'âge en âge, ce n'est donc pas le sens, c'est le texte, et un certain nombre de règles de lecture. C'est de ce côté que nous pouvons chercher ce que signifie l'inspiration biblique. Et pour cela nous pouvons relire Origène (III^e siècle).

L'exemple d'Origène

Olivier
Riaudel

Le livre IV du *Traité des Principes* d'Origène est un des premiers traités chrétiens sur l'inspiration des Écritures⁵. Le premier chapitre du livre IV est suivi de deux sections sur la question du sens des Écritures. Il s'agit pour Origène de présenter les Écritures comme divines, plus exactement de présenter ce qui nous pousse à considérer les Écritures comme divines. Il cite en particulier l'expansion du christianisme, malgré les persécutions, et l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Christ dont il prophétisait la venue.

Si on étudie les paroles prophétiques avec le soin et la révérence qu'elles méritent, dans cette lecture même et cette considération

4 L'exemple classique est celui du philosophe américain John Searle : « La compréhension du sens littéral des phrases, depuis les phrases les plus simples, du type 'Le chat est sur le paillason', jusqu'aux phrases les plus complexes des sciences physiques, requiert un Arrière-plan préintentionnel. » J. R. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 145 ; *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. Claude Pichevin,

Paris, Minuit, 1985, p. 176. Quand nous entendons, « le chat est sur le paillason », nous comprenons que le chat est assis ou couché sur la grande surface du paillason, et non pas en équilibre sur un angle de celui-ci, ou sur sa tranche, parce que nous supposons que cette phrase est prononcée dans un monde marqué par la gravité terrestre.

5 ORIGÈNE, *Traité des principes* III, Paris, Sources Chrétiennes 268, Cerf, 1980.

plus attentive, l'intelligence et la pensée seront frappées comme d'un souffle plus divin et on reconnaîtra que ce qu'on lit n'est pas une œuvre d'hommes, mais des paroles de Dieu ; on sentira en soi-même que ces livres n'ont pas été rédigés avec un art humain ni avec le style d'un mortel, mais, pour ainsi dire, avec une élévation divine (IV, 1,6).

Ceci est la traduction de la version latine du texte d'Origène. La version grecque dit que l'on ressentira à leur lecture une « trace d'enthousiasme, et ce sentiment le persuadera que ce que nous croyons être les paroles de Dieu ne sont pas des écrits d'hommes. »

Après ces déclarations aussi nettes, Origène souligne qu'il convient de n'en pas rester au sens littéral, car non seulement on peut se tromper sur le sens de l'Écriture, mais surtout on n'en perçoit pas alors l'inspiration : on en fait une lecture humaine, de même, dit-il, que certains ne perçoivent pas la Providence divine à l'œuvre dans le monde, trop attachés qu'ils sont à une explication mondaine (IV, 1,7). Origène cite ainsi les juifs qui récusent l'argument de l'accomplissement des prophéties par le Christ parce qu'ils ont pensé que « selon la prophétie, un loup, l'animal quadrupède, devait paître avec un agneau, et une panthère se reposer avec un chevreau, qu'un veau, un taureau et un lion devaient paître ensemble et être menés par un petit enfant [...] et, n'ayant rien vu de cela se réaliser sensiblement à la venue de celui que nous croyons le Christ, ils n'ont pas accepté notre Seigneur Jésus (IV, 2,1) ». Plus loin, Origène mentionne aussi les hérétiques qui refusent de reconnaître l'Ancien Testament « quand ils lisent : Un feu est allumé par ma colère (*Jérémie 15,14*) ; je suis un Dieu jaloux, punissant les péchés des pères sur les fils jusqu'à la troisième et quatrième génération (*Exode 20,5*) ; je me suis repenti d'avoir oint Saül comme roi (*1 Samuel 15,11*) » et les exemples se succèdent sur plusieurs lignes.

« Pour tous ceux dont nous venons de parler, la cause de ces fausses opinions et de ces paroles stupides au sujet de Dieu ne semble pas être autre chose que le fait de ne pas comprendre l'Écriture dans son sens spirituel » (IV, 2,2).

Origène poursuit donc son exposé sur le triple sens des Écritures. Mais il va plus loin, certaines Écritures n'ont pas de sens « corporel » (ce que nous appellerions un sens littéral, et qu'Origène nomme aussi « acception immédiate »). Et il va multiplier les exemples, non sans humour :

Quel homme sensé pensera qu'il y a eu un premier et un second jour, un soir et un matin, alors qu'il n'y avait ni soleil, ni lune, ni étoiles ? Et pareillement un premier jour sans le ciel ? Qui sera assez sot pour penser que, comme un homme qui est agriculteur,

Thème

Dieu a planté un jardin en Éden du côté de l'orient et a fait dans ce jardin un arbre de vie visible et sensible, de sorte que celui qui a goûté de son fruit avec ses dents corporelles reçoive la vie ? (IV, 3,1)

Quant à Caïn fuyant devant la face de Dieu, selon l'avis des gens compétents, ce passage amènera à se demander ce qu'est la face de Dieu et ce que c'est que fuir de devant elle. (IV, 3,1)

Mais les Évangiles sont aussi pleins d'expressions de cette espèce : le diable a porté Jésus sur une haute montagne pour lui montrer de là-haut les royaumes du monde entier et leur gloire. Quand on lit cela sans superficialité, ne blâmera-t-on pas ceux qui pensent qu'avec l'œil du corps, qui a besoin d'une certaine hauteur pour apercevoir ce qui est placé plus bas, on peut voir les royaumes des Perses, des Scythes, des Indiens et des Parthes, et la gloire que leurs souverains reçoivent des hommes ? (IV, 3,1)

Mais quand il est dit de frapper la joue droite, cela est invraisemblable, car tout homme qui frappe, à moins qu'il ne subisse quelque chose de contraire à la nature, frappe avec la main droite la joue gauche de l'autre. Impossible, d'après ce que dit l'Évangile, d'enlever l'œil droit qui scandalise : accordons que quelqu'un puisse être scandalisé par la vue, mais comment, alors que les deux yeux voient la cause du scandale, faut-il l'attribuer à l'œil droit ? (IV, 3,3).

Olivier
Riaudel

Les exemples d'Origène mériteraient tous d'être cités. Mais laissons-là ces exemples et remarquons que sa réflexion porte sur l'inspiration du texte, sans interroger plus avant la question de l'inspiration des écrivains. Et que sa méditation sur l'inspiration des Écritures non seulement ne s'oppose pas, mais bien plutôt présuppose une réflexion sur l'interprétation des textes inspirés : les Écritures doivent être lues en étant animé par le même Esprit qui les habite. Interrogeons en conclusion ces deux affirmations.

Dieu comme auteur

Est-il possible d'interroger l'inspiration du texte biblique sans se pencher sur l'inspiration de l'écrivain ? Admettons qu'une des significations de l'affirmation selon laquelle la Bible est inspirée revient à dire qu'elle a Dieu pour auteur. Prenons alors un exemple⁶. J'ai reçu il y a peu une lettre du Recteur de mon Université, pour une no-

6 L'idée centrale de cet exemple est empruntée à N. WOLTERSTORFF, *Divine Discourse. Philosophical reflections on the*

claim that God speaks, Cambridge University Press, 1995, p. 188-189.

mination. Le Recteur a-t-il écrit lui-même cette lettre de nomination ? Non, bien sûr. L'a-t-il dictée à un secrétaire ? Non plus, c'est une lettre standardisée, avec un formulaire conçu à l'avance, où seul le destinataire change. A-t-il même seulement demandé à un secrétaire d'envoyer la lettre standardisée ? Non plus, elles sont envoyées au terme d'un processus de sélection qui se renouvelle chaque année. Mais alors l'a-t-il signée de sa main ? Je n'en suis pas sûr : un Recteur doit signer tant de documents, je n'exclus pas que sa signature soit enregistrée et imprimée en fonction des besoins. Mais alors qui est l'auteur de la lettre de nomination ? C'est le Recteur. C'est bien ainsi que je dois la lire et la recevoir. Ce serait un non-sens de l'attribuer à un secrétaire, ou au responsable du service du personnel : seul le Recteur peut procéder à cette nomination. C'est donc bien une lettre du Recteur : il en est l'auteur, et cependant il n'y a pas lieu de s'interroger sur les processus psychologiques à l'origine de cette lettre.

Thème

Ceci ne pourrait-il pas être dit aussi de la Bible : Dieu parle par ces textes, il en est l'auteur, au sens où nous ne lisons pas l'*Évangile de Marc* pour savoir ce que pense Marc, mais bien pour savoir ce que Dieu nous dit à travers cet Évangile. De même que nous lisons le *Livre d'Isaïe* comme une parole de Dieu, et non pour savoir ce que pensait monsieur Isaïe (ni le troisième Isaïe). Nous lisons les textes bibliques comme un ensemble, dans une Bible, dont nous confessons que Dieu est l'auteur. Seul Dieu est l'auteur de la Bible.

Et nous la lisons, ou nous la méditons, pour que Dieu nous parle, à chacun de nous, au moment où nous la lisons : lorsqu'Augustin, selon le livre XII du chapitre VIII des *Confessions*, se convertit à la lecture de l'*Épître aux Romains*, c'est bien Dieu qui selon Augustin lui parle dans ce qu'il nomme pourtant « le livre de l'Apôtre ». Autrement dit, confesser que l'Écriture est inspirée c'est croire que Dieu parle par elle, en elle, au présent du lecteur ou de l'auditeur. Et faire appel à l'inspiration de l'écrivain, il y a plusieurs siècles, ne répondrait pas à la question centrale : qui parle aujourd'hui dans le texte ?

En conclusion : une définition de l'inspiration

Dans un texte bref, intitulé « Phénoménologie de la religion⁷ », Paul Ricœur avance ce qui me semble être une excellente définition de l'inspiration. Il expose brièvement ce qui lui semble être « des cercles herméneutiques inhérents à la constitution scripturaire de la foi juive et chrétienne » :

Le rapport entre Parole de Dieu et Écritures saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture pour le lieu de manifestation de la Parole⁸.

On pourrait discuter la présentation de ces pôles en termes de cercle herméneutique, mais retenons ici l'essentiel : tenir la Parole pour l'instance fondatrice de l'Écriture et l'Écriture pour le lieu de manifestation de la Parole, c'est ce me semble définir très précisément ce que confessent les chrétiens quand ils disent que la Bible est inspirée.

Par « instance fondatrice de l'Écriture », il ne faut pas entendre, bien sûr, une priorité temporelle de l'oral, comme si Dieu avait parlé et que des « écrivains sacrés » avaient mis par écrit ce qu'ils avaient entendu de Dieu. Nous en reviendrions à une théologie de l'inspiration de l'écrivain, au lieu d'une théologie de l'inspiration du texte biblique.

Par « instance fondatrice » de l'Écriture, on peut entendre ce qui en est l'origine, ce qui en répond, celui qui se donne à entendre dans ces textes. Ainsi, au sein des Écritures, la lettre de Paul aux Romains est bien la lettre que l'apôtre Paul a écrite aux chrétiens de Rome, vers l'an 57. Mais cette lettre est aussi un lieu de manifestation de la Parole. Et si Paul est bien l'auteur de cette lettre, son origine remonte à plus haut que lui : à son instance fondatrice, l'Esprit de Dieu. Une lecture chrétienne de la lettre de Paul aux Romains n'y lira donc pas seulement ce que Paul a écrit il y a presque deux mille ans à cette communauté, mais ce qui de la Parole de Dieu se manifeste en elle, aujourd'hui comme hier. Ce qui se manifeste non seulement de sens, mais aussi de puissance de libération, de pardon et de relèvement.

Olivier
Riaudel

Lire la Bible, comme le proposait Origène, dans l'Esprit qui l'a portée, c'est savoir identifier, par la foi, son instance fondatrice : Dieu qui fait grâce.

Olivier Riaudel, o.p., est professeur de théologie dogmatique à l'Université catholique de Louvain. Spécialiste de Wolfhart Pannenberg (dont il a traduit le t. 1 de la Théologie systématique, le Cerf, 2008), il a codirigé (avec J.-Y. Lacoëte) la 3^e éd. (revue et augmentée) du Dictionnaire critique de théologie, PUF, 2007. A publié dans Communio (2008, 6, p. 81-98) : « Se passer du mythe et de la démythologisation ».

⁸ Paul RICŒUR, « Phénoménologie de la religion », p. 268.

Prochain numéro
juillet-août 2016

La grande ville

L'inspiration des Écritures – Esquisse d'une problématique à la lumière des travaux de François Martin



Olivier Thomas
Venard

Au frère François Martin o.p.¹

Introduction

Il y a quelques années, des confidences venues de la Commission biblique pontificale nous ont rapporté la surprise de ses membres lorsque le pape Benoît XVI leur demanda de travailler à un document sur « l'inspiration » et la vérité des Écritures. Plusieurs d'entre eux s'accordaient à penser que ce n'était pas (ou plus ?) un sujet pour des biblistes, mais plutôt pour des systématiciens ou des dogmaticiens. Depuis, le document a été publié et commenté². Les biblistes y ont fait un beau travail de recension systématique des textes bibliques qui évoquent leur inspiration, et esquissé une reprise systématique. À la suite d'illustres prédécesseurs à l'École biblique, comme le P. Benoît, nous voudrions apporter ici notre contribution à l'intelligence de la foi en l'« inspiration des Écritures ».

1. Les réflexions sur l'« inspiration subjective » sont insuffisantes : la nécessité d'étudier l'« inspiration objective »

1.1 Inspiration des auteurs ?

Le terme d'*inspiration* signifie la foi en Dieu auteur des Écritures. La métaphore spirituelle impliquée dans le mot même d'*inspiration* a longtemps orienté les théologiens vers une réflexion sur l'inspiration de la *psychè* de l'homme qui composa le texte reconnu comme inspiré – allant parfois jusqu'à peindre l'Esprit *soufflant* ou *dictant* le texte à

1 François MARTIN (1950-2001), dominicain, professeur à l'université catholique de Lyon a écrit l'un des plus importants essais théologiques sur l'inspiration des Écritures de ces dernières années : *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures* (coll. Cogitatio Fidei, 196), Paris, Cerf, 1996. Utilisant en particulier les ressources de l'analyse sémiotique, il définit une inspiration du texte et non de

l'auteur et s'intéresse au rapport d'inspiration entre l'un et l'autre Testament.

2 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Ispirazione e verità della sacra scriptura : La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, Libreria editrice vaticana, 2014, <http://tiny.cc/ispirazione-verita> 2014. Traduction française : *Inspiration et Vérité de l'Écriture sainte*, Paris, Cerf, 2014.

l'oreille de l'inspiré. Alors que la distinction entre inspiration prophétique et inspiration scripturaire avait commencé à émerger, les théologiens du xx^e siècle cherchèrent surtout à raffiner la théorie de l'inspiration subjective proposée quelques décennies plus tôt par l'encyclique *Providentissimus*³. Le néothomisme, particulièrement influent auprès du magistère, a tâché de systématiser une théologie de l'inspiration à partir de la théorie de la connaissance, de la prophétologie et de la notion d'« instrument animé » élaborées à partir de saint Thomas.

Ainsi le Père Benoit⁴, de l'École biblique – dont nous avons pu consulter les archives, encore inexplorées – se concentra-t-il pendant des années sur la réalité du « jugement » (distingué de la simple « appréhension ») des auteurs sacrés. Le but de l'exégèse, enseignait-il, était de déterminer au plus près ce que ces esprits inspirés avaient voulu enseigner : dans quelle mesure revendiquaient-ils la vérité, et quelle sorte de vérité, pour les écrits qu'ils composaient ? Mener une telle enquête était d'une nécessité impérieuse, insistait le P. Benoit, si l'on voulait lire le Livre tel que celui-ci le requérait⁵.

Thème

L'entreprise était ambitieuse et aboutit à d'intéressantes distinctions. La vérité étant définie classiquement comme adéquation entre la réalité et la pensée (*adequatio rei et intellectus*), elle ne pouvait se trouver que dans des jugements affirmant une correspondance avec un objet connu. Cette simple remarque était d'un grand intérêt, car elle permit d'exclure des débats sur l'inerrance tous les textes ne contenant pas de tels jugements. Parallèlement, le P. Benoit approfondissait la différence entre la conception gréco-romaine de la vérité (toujours irisée de rationalisme et de positivisme) et l'expérience sémitique de la vérité (expérience de la présence de vie d'un Dieu actif se révélant à travers la réponse du croyant).

Il s'efforça aussi de distinguer et d'articuler jugement « spéculatif » et jugement « pratique » pour déterminer ce qui relevait vraiment de la révélation et ce dont la portée était limitée par des circonstances bien particulières ; pour déterminer l'« objet formel » de la prise de parole de l'auteur sacré, la force avec laquelle il entendait enseigner ou affirmer ceci ou cela, voire estimer la part de la grâce divine dans la production de tel ou tel texte... Il s'agissait de pénétrer la pensée vive de ces auteurs pour percevoir ce qu'ils entendaient signi-

3 Voir J. BURTHCHAELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810. A Review and Critique*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 234-237.

4 P. BENOIT, notes sur THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Édi-

tions de la Revue des Jeunes, 1947, esp. 286-293, 302-305 ; « L'inspiration », in A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation biblique*, Paris, Desclée et Cie, [1939], 1954³, 6-45.

5 *Ibid.*, 43

fier⁶. Cela permettait aussi, en songeant à la discipline des paroles sacramentaires, de distinguer dans les motivations de l'auteur une intention « générique » (celle de prononcer un message inspiré), et des intentions « spécifiques » (celles d'adresser tel message à telle-s personne-s ou groupe-s).

La réflexion du P. Benoit fut assez libre pour ouvrir des pistes audacieuses, qui depuis s'avèrent fécondes. C'est à lui que l'on doit en particulier l'idée d'une véritable inspiration des Septante⁷. L'entreprise de scruter les intentions des auteurs était cependant des plus risquées : les textes étaient peut-être moins lus pour eux-mêmes, qu'interprétés comme les symptômes d'autre chose, une intention de communiquer un message dans des conditions particulières à reconstituer. De grands esprits tels Henri-Irénée Marrou (1904-1977) ou Albert Béguin (1901-1957) s'efforcèrent de le faire comprendre à leurs amis dominicains en pleine démangeaison « modernisante » durant la période d'élaboration de la Bible de Jérusalem : pénétrer les profondeurs de la pensée d'auteurs vieux pour certains de vingt-cinq siècles était peut-être un peu ambitieux, au moment où l'on publiait le *Contre Sainte-Beuve* de Marcel Proust. Cela devint (ou aurait dû devenir) impossible après l'essor considérable des sciences du langage et de la théorie littéraire depuis les années 1960.

Olivier-Thomas
Vénard

1.2 Une conception trop simple de l'auteur

L'argument principal en faveur de l'*inspiration subjective* consiste à dire que le Dieu qui crée l'homme « à son image et ressemblance », autonome, ne saurait se servir des hommes à leur insu. En termes thomistes, si l'être humain peut être « instrument » de la parole divine, ce ne peut être qu'en tant qu'instrument *animé*, rationnel, dans le plein exercice de son autonomie spirituelle. Dans cette perspective, l'inspiration est avant tout un phénomène psychologique ou noétique. Le sens *divinement* inspiré est le sens que l'auteur *humain* entendait transmettre à ses interlocuteurs, c'est pourquoi il est si important de discerner cette intention au plus près. Or il n'est pas sûr que la focalisation quasi exclusive sur l'intention fasse pleinement droit à l'adage selon lequel Dieu parle dans les Écritures à travers des hommes et de façon humaine⁸. Au contraire, si l'on prend vraiment en compte cette « façon humaine », on doit revoir la notion moderne et individualiste d'« auteur », à partir de la réalité même de la parole humaine au fil de l'histoire.

6 Voir P. BENOIT, « Note complémentaire sur l'inspiration », *Revue Biblique*, LXIII, 1956, 416-422, ici 418-419.

7 Voir J.L. MacKENZIE, "The Social Character of Inspiration", *Catholic Bibli-*

cal Quaterly 24, 1962, 115-124.

8 Voir COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* 1993, reprenant la constitution *Dei Verbum*, etc.

Sur le plan linguistique

En effet, la « façon humaine » n'est pas l'angélique translucidité d'une raison et d'une volonté véhiculées par un langage qui n'aurait de langage que le nom tant il fut transparent à la pensée.

D'abord parce que la pensée n'est vraiment formée qu'une fois « verbalisée ». Et que, lié au corps, à la communauté qui le porte, le langage humain n'est pas la simple doublure verbale d'une pensée pure antécédente aux mots – c'est aussi l'enclume sur laquelle se forge le sens, dans l'épaisseur d'un signifiant irréductible, pétri des usages innombrables qui en ont été faits auparavant, et par là profondément polysémique et dialogique...

Ensuite, du fait que le langage forme « système », la structure même de la signification d'un mot est déterminée par celle de tous les autres mots de la langue en question. Parler ou écrire, c'est donc consentir à ce que sa parole ou son texte, au-delà de toute intention consciente, s'irise de toutes ces connotations...

Thème

L'acte même de parler ou d'écrire implique un assentiment implicite aux règles générales de la communication humaine – y compris ses difficultés, impossibilités et autres brouillages liés à l'opacité des relations humaines. Parler, et encore plus écrire, revient à accepter d'emblée que l'on pourra être mal compris, ou compris d'une manière autre que celle que l'on vise. Parler ou écrire, c'est également souscrire aux conventions linguistiques plus ou moins liées à la mort, raison pour laquelle Northrop Frye (1912-1991), dans une phrase sublime, dit qu'« aussitôt que Dieu parle et se transforme en Parole de Dieu, il s'est condamné à mort⁹ ».

Des recherches comme celles de John Milbank (né en 1952) – inspiré par Giambattista Vico – nous invitent à mieux comprendre que, dans la mesure où elles sont exprimées, mes idées sont toujours plus que mes idées, mes paroles plus que mes paroles, et qu'il est possible de penser cela sans devoir souscrire à toute la théorie matérialiste moderne de la « dissolution du sujet » (que ce soit en impulsions psychologiques ou en déterminismes sociologiques). Ainsi être « auteur », même au sens moderne du terme, implique le consentement à une dépossession de la signification ultime de son texte dans l'effort même de communiquer¹⁰.

9 Voir N. FRYE, *The Great Code, The Bible and Literature*, 1981, cité sur C. MALAMOUD transl., *Le Grand Code, la Bible et la littérature*, « Poétique », Paris, Seuil, 1984, 168.

10 Voir John MILBANK, *The World Made Strange : Theology, Language, Culture*, Londres, Blackwell, 1997, chap. 3 : « Pleonasm, Speech and Writing », 55-83.

C'est parfois même la prise de conscience de cette intime dépossession, de cette « supplémentation » de sa propre parole au-delà de toute intention, qui fait naître les chefs-d'œuvre (que l'on pense au « je est un autre » et au « je devins un opéra fabuleux » d'Arthur Rimbaud¹¹ — que Paul Claudel, par ailleurs si traditionnel en matière biblique, considéra comme un auteur inspiré au point de commenter ses vers recopiés en rouge comme il commentait les versets sacrés).

Sur le plan de l'histoire culturelle

Tout ce qui vient d'être rappelé est encore plus vrai en période de civilisation orale et semi-orale, avant l'invention de l'imprimerie. En ces temps-là, écrire consistait rarement à viser ses seuls contemporains — au contraire, le fait même de recourir à l'écrit impliquait un désir de transcender le temps et l'espace et un (implicite) désir de dépasser les conditions relatives de la parole, pour atteindre un niveau plus universel de l'affirmation et de la vérité¹². Est-il impensable que Dieu, sans réduire la « manière humaine » (c'est-à-dire rationnelle et libre) de composer, ait pu utiliser ce désir humain de transcender l'espace et le temps manifesté dans le truchement culturel de l'écriture pour livrer sa parole inspirée à travers les mots humains de cette personne, au-delà de la conscience qu'elle en avait ? Ne serait-ce pas bien dans les mœurs du *Dieu plus intime que moi-même* d'Augustin, et de celui qui dit, en *Jean* 15, 5 : *Je suis la vigne et vous êtes les sarments ? C'est pourquoi définir le sens littéral (et inspiré) du texte biblique comme « ce que l'auteur voulait communiquer à ses contemporains »* risque fort de limiter indûment la portée du texte biblique.

Olivier-Thomas
Vénard

Ce n'est ni un vœu pieux ni une pétition de principe théologique. Elle correspond à une réalité culturelle : l'« auctorialité » dans l'Antiquité n'était pas comprise à la manière très individualiste des temps modernes. Plutôt que l'individu doué qui énonce ses propres idées, l'auteur d'une œuvre est d'abord le « garant » public de son ensemble — qui peut fort bien résulter d'un travail d'atelier, d'une école de scribes¹³. Ce qui permit aux livres dits « pseudépigraphiques », voire

11 Arthur RIMBAUD, « Alchimie du Verbe », *Une Saison en enfer*, Bruxelles, 1873.

12 Voir Richard Bauckham, éd., *The Gospels for All Christians : Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids and Cambridge, Eerdmans, 1998. Les prophètes ont conscience des prestiges de l'écrit (voir *Ezéchiel* 37, 16; *Habacuc* 2 : 2; *Isaïe* 8 : 1; 30 : 8; *Jérémie* 30 et 36 avec sa magnifique mise en scène

du rouleau et du corps du prophète...). Dans le Nouveau Testament, Paul est conscient des possibilités qu'offre l'écrit de dépasser un public restreint (voir *1 Thessaloniens* 5,27; *2 Corinthiens* 1,1; *Colossiens* 4,16).

13 A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, « Orbis Biblicus et Orientalis, 39 », Fribourg and Goettingen, 1981.

à des compositions largement métalittéraires comme la rédaction finale de *Malachie*, d'entrer dans l'ensemble des livres tenus inspirés, sans aucune intention de tromper quiconque. Il faut également tenir davantage compte des différents rôles dans l'Antiquité : celui du compositeur, du rédacteur, de l'éditeur et de l'auteur d'un livre.

La pratique si typiquement juive de l'« accomplissement des Écritures » vient encore renforcer cette imbrication des autorités. En effet, avant d'être un « thème » de la théologie biblique, l'accomplissement des Écritures est une *pratique*¹⁴ : tout bon juif vit l'idéal d'« accomplir la Torah¹⁵ ». Cet idéal est symbolisé de façon expressive dans des épisodes de manducation de livres par les prophètes *s'incorporant* ainsi la Parole de Dieu¹⁶.

Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : « Voici, je viens », car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre¹⁷.

Ceux qui apprenaient à écrire le faisaient dans la Torah, dont les récits et enseignements structuraient plus largement aussi la sensibilité et l'agir du peuple dans les synagogues. Les Écritures constituaient ainsi la matrice culturelle commune pour verbaliser, mémoriser et communiquer l'expérience courante¹⁸. Ceux qui étaient « alphabétisés », même de manière passive, l'avaient été au moyen des Écritures, si bien que mots et intentions des écrivains sacrés qui les avaient précédés tout naturellement se cousaient à leurs propres paroles, à leurs

Thème

14 La Torah formait déjà un socle commun, mais il n'y avait pas encore de canon unique et chaque parti avait son interprétation de ce qu'il tenait pour Parole de Dieu. Pourtant, à travers cette diversité, la culture juive palestinienne du 1^{er} s. était pétrie d'Écritures sacrées. Entendu à la lettre, *Deutéronome* 6,6s invite non seulement à mémoriser et à répéter les Dix Paroles, mais à en faire un véritable langage : « Ces paroles [...] tu les inculqueras à tes fils et tu en parleras (*wedibbarta bam* : et tu parleras par elles *i.e.* elles seront ton langage) » à longueur d'existence ; c'est encore l'idéal décrit dans le premier verset du Psautier : murmurer la Loi nuit et jour. Voir E. NODET, *Histoire de Jésus ? Nécessités et limites d'une enquête*, « Lire la Bible », Paris, 2003, 35.

15 L'étude de la Loi implique toute la

vie ; « Grande est l'étude car elle mène à l'action » (*Sifré* sur *Deutéronome* 11,13) ; en b. *Chabbat* 35b, un juif mourant est comparé à un rouleau de la *torah* qui brûle ; « Accomplir la *Torah* » c'est la « faire tenir debout », en déployer toutes les significations et faire ce qu'elle demande, et ce mouvement culmine dans le martyre (voir celui de Rabbi Aqiva : j. *Berakhot* IX, 7 et b. *Berakhot* 61b).

16 *Ézéchiel* 3,3 ; voir *Apocalypse* 10,8-11. On peut penser aussi à l'usage actuel des phylactères : où l'on semble vouloir rapprocher le plus possible, et physiquement, la Parole et les centres les plus vitaux du corps...

17 *Psaume* 40,7ss cité en *Hébreux* 10.

18 Ce phénomène est illustré presque de manière étonnante dans le genre littéraire du *pesher* des Manuscrits de la mer Morte.

propres textes, qui se trouvaient pétris de tous ceux qui les précédaient : « tout scribe devenu disciple du royaume ressemble au maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (*Matthieu* 13, 52).

Dans le cas de la littérature biblique, œuvre collective s'il en est, chaque livre a plusieurs « auteurs » au sens moderne du terme : les compilateurs et les rédacteurs ont ajouté leurs intentions à celui du compositeur primaire (quand ils ne les y ont pas substituées). Et ces intentions sont maintes fois plus proches de l'intention divine, pour autant que nous la connaissons par la suite de l'histoire de la révélation : les scribes qui récrivirent certains mythes ou hymnes sumériens en les démythologisant, étaient certainement plus « inspirés » que les *auteurs* païens qu'ils imitaient. Et le traducteur juif égyptien qui choisit de rendre *alma* par *parthenos* aussi¹⁹. La critique textuelle d'aujourd'hui nous apprend que des théophanies aussi fondatrices pour notre conception de Dieu que celle de l'Horeb pour Élie pourraient bien être œuvres des compilateurs du texte proto-massorétique²⁰ vers le I^{er} siècle avant J.-C.

Sur le plan herméneutique

S'en tenir à la notion moderne d'auteur et se lancer dans la quête de son intention font courir le risque de tomber dans l'illusion. Depuis les essais de Marcel Proust réunis dans son *Contre Sainte-Beuve*²¹, les critiques littéraires ont cessé de chercher l'intention de l'auteur ; certains ont même élaboré le concept d'*intentional fallacy* (tromperie volontaire) pour la dénoncer comme un obstacle épistémologique à la compréhension des œuvres : l'intentionnalité à l'œuvre dans une œuvre littéraire n'est pas identifiable avec celle de son auteur dans « la vie²² ». D'ailleurs, même ceux qui insistent sur l'inspiration subjective sont finalement tenus d'admettre que si « doués » qu'ils aient été d'inspirations surnaturelles, les auteurs humains de la Bible étaient encore un peu dans l'obscurité – ce qui revient peut-être à dire, tout simplement, que leur parole participait comme celle de tout un chacun à l'« opacité » irréductible de la communication humaine dans son (nécessaire) conditionnement culturel.

Olivier-Thomas
Vénard

19 Voir Christophe Rico, *La mère de l'Enfant-Roi, Isaïe 7,14*, Paris, 2013.

20 Le texte massorétique est le texte biblique hébreu, produit du travail des massorètes (« maîtres de la tradition »). Il trouve probablement son origine dans un texte dit « proto-massorétique » (NdE).

21 Marcel PROUST, *Contre Sainte-Beuve*,

éd. (posthume) B. de Fallois, Paris, Gallimard, 1954.

22 William K. WIMSATT et Monroe C. BEARDSLEY, « The Intentional Fallacy », *Sewanee Review* 54 (1946) : 468-488 ;² rev. : *The Verbal Icon : Studies in the Meaning of Poetry*, U of Kentucky P, 1954, 3-18.

S'écarter ainsi de l'historisme positiviste (psychologisme et reconstruction naïve d'une « intention ») n'est pas nécessairement tomber dans les thèses excessives des postmodernes concernant la « dissolution du sujet » (qu'elle se fasse dans les pulsions individuelles ou dans les déterminismes socio-économiques). Les herméneutes anciens connaissaient cette sophistication de l'intentionnalité littéraire, comme le montre leurs techniques interprétatives de l'*expositio reverentialis*, de l'*intentio auctoris*²³ : pour comprendre un auteur on doit capter le mouvement d'ensemble de sa pensée, mais plus encore la vérité à la recherche de laquelle il s'est mis, afin d'essayer d'exprimer, pourquoi pas mieux que lui-même, la vérité de sa démarche. Cela allait dans certains cas (on pense à l'Aristote de Thomas d'Aquin), jusqu'à se substituer à lui pour lui faire dire des choses auxquelles il n'avait pas pensé, mais aurait pu ou dû penser.

Thème

Ne peut-on essayer de penser la « supplémentation » toujours possible, inhérente à toute parole en tant que parole, en y découvrant, tout simplement la base naturelle, anthropologique d'une conception réaliste de l'inspiration des Écritures ? Ce que les théoriciens des années 1960-70 appelaient le « bruissement »²⁴ du texte, transposé dans les Écritures — de la simple lacune, au passage le plus illogique, en passant par toutes sortes de corruptions textuelles, d'accidents, de corrections ou d'additions survenus dans la transmission du texte — ne relève-t-il pas autant que l'intention du premier écrivain, de « la Parole de Dieu dans sa communication historique » ?

1.3 Comment l'inspiration se manifeste-t-elle dans les textes eux-mêmes — le primat des livres sur leurs auteurs, ou l'« inspiration objective »

Ce ne sont pas seulement les hommes, ce sont les textes que le Magistère déclare inspirés lorsqu'il promulgue une liste canonique — c'est paradoxalement ce qui justifie la métaphore maladroitement de la « dictée » jusque dans le décret sur la réception des livres saints et des traditions du 8 avril 1546 :

Cette vérité et cette règle sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues par les apôtres de la bouche du Christ lui-même ou transmises comme de main en main par les apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint, sont parvenues jusqu'à nous. C'est pourquoi, suivant l'exemple des pères or-

23 Voir Jean-Pierre TORRELL *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Paris, Fribourg, 1993. Volume 1, 348-349.

24 Voir Roland BARTHES, *Le bruissement de la langue* (Essais critiques 4), « Points Essais n° 258 », Paris, Seuil, [1984], 1993.

thodoxes, le même saint concile reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'auteur unique de l'un et de l'autre, ainsi que les traditions elles-mêmes concernant aussi bien la foi que les mœurs, comme ou bien venant de la bouche du Christ ou dictées par l'Esprit Saint et conservées dans l'Église catholique par une succession continue. Il a jugé bon de joindre à ce décret une liste des livres saints, afin qu'aucun doute ne s'élève pour quiconque sur les livres qui sont reçus par le Concile. Ces livres sont mentionnés ci-dessous²⁵.

Ou plutôt ce ne sont pas les textes non plus, ce sont les livres (la décision de privilégier la Vulgate prise lors du concile de Trente était juridique, non pas scientifique ni théologique, comme le rappela Pie XII dans *Divino Afflante Spiritu*, § 24-26²⁶). Or les livres existent dans une diversité de versions, qu'il semble vain de vouloir à tout prix réduire à l'unité par une décision autoritaire, qu'elle soit prise par voie disciplinaire (hiérarchie ecclésiastique) ou par voie dite « scientifique » (hiérarchie académique). Dans son récent document sur *L'inspiration et la vérité des Écritures*²⁷, la Commission biblique pontificale fait un mouvement analogue en se mettant à l'écoute des textes pour décrire la manière dont ils se présentent eux-mêmes comme inspirés.

Olivier-Thomas
Vénard

De fait, la Bible présente seulement quelques textes qui semblent avoir été réputés inspirés dès leur composition : certains oracles – mais à en juger par le sort des prophètes eux-mêmes, leurs paroles, aussi inspirées qu'elles aient prétendu être, ont rarement soulevé un grand enthousiasme. Semblablement, alors que l'auteur d'un livre aussi « juif » que le *Siracide*, montre par plusieurs signes sa prétention à être inspiré (ou à être considéré comme tel²⁸), et bien que les rabbins l'aimassent beaucoup (le Talmud le loue plusieurs fois), la tradition juive l'a exclu de son canon scripturaire. Une possible explication de cette décision paradoxale est que dans les milieux du *Formative Judaism*²⁹, on ait été choqué par toute prétention à avoir une relation personnelle et privilégiée à Dieu qui inspirerait (dicterait, voire écrirait) directement comme il l'avait fait, selon la légende, pour l'incomparable Moïse. En tout cas, on était fort loin d'une « inspiration

25 H. DENZIGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelone-Fribourg-Rome, Herder, editio XXXVI, 1976, p. 364-365, n° 1501.

26 <http://tiny.cc/divino-afflante-spiritu>
27 Voir note 2.

28 Voir *Siracide*, Prologue 1-14 et la tendance de Ben Sira à se mettre en série avec les héros des temps anciens qu'il loue (Voir *Siracide* 46-48 et *Siracide* 51, 1-12).

29 Le judaïsme rabbinique en ses débuts (NdE).

subjective » : ce qui lui manquait, c'était la patine d'une transmission immémoriale et en quelque sorte l'effacement de son énonciateur historique trop proche, humain et trop humain, derrière un énonciateur plus prestigieux et mieux « autorisé ».

En fait, c'est peut-être bien l'ensemble du processus de formation religieuse, culturelle et littéraire d'un livre donné – toujours déjà réception, transmission et composition – qu'il faut essayer de penser comme inspiré, et non pas seulement telle-s ou telle-s psychologie-s singulière-s à qui l'on puisse attribuer ledit livre. L'objection immédiate est la suivante : comment prétendre que des objets inertes soient inspirés ? N'est-ce pas toujours au niveau des agents humains qu'il faut situer l'inspiration ?

Entre inspiration objective et inspiration subjective, l'analyse de l'énonciation biblique offre une troisième voie prometteuse, ainsi que le proposa jadis le regretté François Martin³⁰. En effet, parmi tous les phénomènes littéraires découlant de l'auctorialité humaine complexe des textes bibliques, une place spéciale doit être donnée au « jeu » qui se manifeste dans le cadrage énonciatif de l'ensemble des Écritures, chroniques, récits, légendes, poèmes ou discours.

Thème

2. Une médiation entre inspiration subjective et inspiration objective : l'analyse de l'énonciation

2.1 L'Écriture comme parole adressée

À l'échelle canonique, l'Écriture se ressaisit tout entière – et tous genres littéraires confondus – comme un unique et immense discours : une parole adressée par Dieu à l'humanité. Tel un dialogue entre deux protagonistes depuis la fondation du monde, la Bible fait parler Dieu et les hommes. Récits, visions et paroles qui garnissent sa mémoire sont toujours rapportés à ce même et unique Dieu, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob³¹ ». Et du « Où es-tu ? » (*Genèse* 3,9) originel à l'eschatologique « Que celui qui entend dise : 'viens !' » (*Apocalypse* 22,20), c'est à un même interlocuteur que ce Dieu s'adresse. La question initiale que Dieu pose au premier homme au début de la *Genèse* et l'exhortation de la fin du livre de l'*Apocalypse*

30 Voir déjà L. ALONSO-SCHÖKEL, *La Parole inspirée : L'Écriture sainte à la lumière du langage et de la littérature* [trad. fr. de *La Palabra inspirada* (Barcelone 1965) par H. DE BLIGNIÈRES – P. HARDY] LD 64, Paris, 1971.

31 *Genèse* 31,53; 32,10; 50,24; *Exode* 2,24; 3,6.15-16; 4,5; 6,3; *Deutéronome* 6,10; 9,5; 29,12; 30,20; 2 *Maccabées* 1,2; *Siracide* 51,30; *Matthieu* 22,32; *Marc* 12,26; *Luc* 20,37; *Actes* 3,13; 7,32

font du destinataire de la Parole de Dieu un même être humain en dialogue avec Dieu.

François Martin se montrait sensible à cette donnée anthropologique inhérente au texte inspiré, lorsqu'il proposait ces formules puissantes :

La définition de l'homme comme être parlant prime sur toute autre approche et notamment sur celle qui définirait l'être humain comme être historique. Non que pareille définition soit récusée, mais nous suspendons le caractère historique de l'homme à sa nature d'être parlant. De même que le langage fonde l'humain, de même l'homme est historique parce que parlant et non parlant parce qu'historique. Par là se trouve simplement relativisée l'approche dominante de l'exégèse moderne qui s'est fondée sur la thèse, que peu souvent elle explicite ou examine critiquement, selon laquelle l'histoire serait l'ultime référence décisive de l'humain et le critère fondamental d'interprétation des œuvres³².

2.2 Le « jeu énonciatif » au cœur des Écritures

Pour les lecteurs soucieux de saisir le spécifique de l'Écriture – son inspiration – il y a là une invitation à partir de la parole concrète plutôt que de l'effectivité historique reconstituée, du *verbum* en ces *verba* plutôt que des *entia*... Plus particulièrement, la transcendance de la parole par rapport à l'histoire se manifeste dans la faculté qu'a l'écrit de délier tout énoncé de ses conditions énonciatives originaires. Par le truchement de l'écrit, l'intention de l'auteur humain dans les circonstances où il se trouvait rejoint le reste de l'effectivité historique que le texte biblique – en tant que texte – relativise.

Olivier-Thomas
Vénard

Le phénomène est bien connu : dès lors que le *je-ici-maintenant* d'une énonciation est fixé par écrit, il peut devenir disponible pour des nouvelles actualisations indéfiniment.

Pour pouvoir susciter les figures du texte, la dimension discursive met en place trois axes, peu dignes apparemment d'être relevés tant leur nécessité semble d'évidence : les acteurs, l'espace et le temps. Or l'apparition dans le discours d'acteurs et d'un cadre spatio-temporel présuppose la triple référence énonciative d'un "je-ici-maintenant" tenue hors texte. Cette instance d'énoncia-

32 François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, « Cogitatio Fidei 196 », Paris, 1996, 322-323. Voir encore P. BEAU-

CHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, « Cogitatio fidei 114 », Paris, 1982), 31.

tion est, en tant que telle et par définition, absente du discours. Pourtant tout le discours en porte la marque. Car sans elle et en conséquence sans cadre actoriel et spatio-temporel, les figures ne pouvant alors apparaître ni trouver place, jamais aucun discours ne connaîtrait les conditions de sa réalisation. Seul subsisterait, à l'état virtuel, le jeu des combinaisons de la grammaire sémio-narrative [...]. C'est sur cette base que sémiotiquement va pouvoir se poser la question du sujet de l'énonciation, sujet de la parole, d'autant moins facilement définissable que, en l'absence de tout discours, rien n'exige sa présupposition et que l'apparition de l'énoncé signe tout autant sa disparition que sa manifestation (Martin p. 86-87).

Les ambiguïtés, les recadrages au fil des compilations et des rédactions, permettent aux auteurs ou rédacteurs d'arracher des (séquences de) mots à l'intention spécifique de leur locuteur originel. *L'Évangile de Jean* actualise cette possibilité à propos de Caïphe dont une phrase parfaitement odieuse dans son machiavélisme, recadrée énonciativement, devient prophétie inspirée³³, et les exemples abondent³⁴.

Thème

Les sauts entre un dialogue « je-tu/vous » et une structure énonciative « je-Il » sont fréquents dans les *Psaumes* ainsi que dans divers textes prophétiques (le phénomène est criant quand on les lit dans la polyphonie de leurs versions : massorétique, Septante) ; jusque dans les évangiles, le lecteur n'est parfois plus en mesure de dire qui (de Jésus ou de l'évangéliste) parle à qui (les interlocuteurs de Jésus ou les lecteurs de tous les temps) dans tel passage (voir *Jean* 3,10-21). Plutôt que le résultat d'une transmission textuelle défectueuse on pourrait interpréter ces faits comme un principe poétique puissant, reflet de l'inspiration, qui travaille tout au long de la Bible. En des mots plus simples, Henri-Irénée Marrou visait la même chose lorsqu'il exhortait les traducteurs de la Bible (en l'occurrence le Père Tournay dont il n'appréciait guère les audaces en critique textuelle) à respecter la *lettre* du Psalmiste en dépit de leurs velléités scientifiques :

Après tout, pourquoi l'Esprit ne lui eût-il pas dicté un rythme boiteux, mais de sens riche ? (Qu'en savons-nous ?) Les corrections ou gloses introduites après coup et enrichissant le sens sont-elles nécessairement des corruptions ? Ne peuvent-elles pas être elles aussi inspirées ? Une telle "méthode" de composition n'aurait rien

33 Voir *Jean* 11, 51 ; *Jean* 19, 19-22.

34 Voir *Matthieu* 19, 5 citant *Genèse* 2, 24 en tant que parole divine, alors qu'il

s'agit d'un commentaire narratif sur l'histoire qui précède.

de surprenant, l'histoire littéraire nous montre souvent la beauté, et l'obscurité, poétiques acquises au prix de ratures et de retouches au départ d'un texte plus banal (je pense aux textes successifs de "L'Après-Midi d'un Faune" édités par le Dr. Mondor³⁵).

Quel que soit le cadrage énonciatif originel d'un texte, dès qu'il est agrégé à la dynamique de canonisation – faite de compilations, recensions, traductions... – il semble en route vers le moment où il aura toujours-déjà été dit « par le Saint-Esprit ».

Dès les premières Écritures, l'espace littéraire en vint peu à peu à s'identifier à celui de la révélation, de la Parole divine toujours disponible. La transcendance de Dieu trouva un symbole du plus grand intérêt dans l'espace-temps transcendantal de l'Écriture en tant qu'écrite. C'est ce que suggère la théorie du livre implicite à la Torah, par exemple, qui présente YHWH lui-même comme une espèce de scribe (voir *Deutéronome* 31,9 et *Deutéronome* 5,22 puis 10,4).

En présentant le Dieu d'Israël et Moïse, le médiateur, sous les traits de scribes, en les "surprenant" dans des pratiques sribales, les scribes, auteurs du *Deutéronome*, ont, pour ainsi dire, autorisé leur propre pratique. Mais il y a là, me semble-t-il, bien plus qu'une forme de légitimation corporatiste. En développant une intrigue en forme de drame d'écriture, ces hommes ont reconnu dans le phénomène du livre et dans le processus même de son écriture, une grandeur théologique³⁶.

Olivier-Thomas
Vénard

La présence permanente du sens dans le texte, comme l'eau qui jaillirait d'une source descellée par chaque lecture, peut devenir un symbole de la présence-absence perpétuelle de Dieu et, si Dieu lui-même l'assume (assomption que la théologie nomme *inspiration*), un véritable sacrement. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* joue sur ce phénomène pour enseigner ses lecteurs jusqu'à aujourd'hui :

C'est pourquoi, comme le dit l'Esprit Saint : *Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur comme cela s'est produit dans la Querelle au jour de la Tentation [...] Prenez garde, frères, qu'il n'y ait peut-être en quelqu'un d'entre vous un cœur mauvais, assez incrédule pour se détacher du Dieu vivant. Mais encouragez-vous mutuellement chaque jour, tant que vaut cet aujourd'hui afin qu'aucun de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché*³⁷.

35 Henri-Irénée MARROU, «Note sur le livre des Psaumes» attachée à une lettre de deux pages au P. Chiffot, archives inédites.

36 Jean-Pierre SONNET, ««Lorsque Moïse eut achevé d'écrire» (Dt 31,24) :

Une «théorie narrative» de l'écriture dans le Pentateuque», *Revue des Sciences Religieuses* 90 (2002), 524.

37 *Hébreux* 3, 7-8.12-13; voir *Psaume* 97, 7-11.

Cet *aujourd'hui* de la parole — celui du dialogue entre un « je » et un « vous » — est celui de la textualité même de l'Écriture en attente d'actualisation, parce qu'elle n'est jamais pleinement réalisée par les événements historiques qui lui correspondent, soit qu'elle les « décrive », soit qu'elle les « prophétise³⁸ ». Ainsi l'ontologie du texte en tant que texte porté par une énonciation rend-elle possible de transcender l'espace et le temps, ce qui en fait un symbole de — et peut-être *participation* à — l'éternité divine. Avec ses mots et ses phrases, le texte inspiré tisse un « monde » plus réel que le réel.

La mise en chaîne des figures a [...] cette faculté jamais démentie par les textes littéraires de produire une double déformation : le monde tel que le savoir encyclopédique le représente ou en fait prévoir la représentation est étrangement modifié ; les repères habituels du sujet ne sont plus adaptés à un objet non conforme à la connaissance ordinaire du monde. La perturbation de l'univers objectif suscite alors l'apparition problématique de cet autre univers, propre au sujet de l'énonciation, où ce qui est dit de celui-ci est un savoir qui s'ignore comme tel. La langue, mise en œuvre dans le discours, articule cette double déformation, contrôle cette bizarre rencontre et la stabilise en un "compromis figuratif" qui ôte au monde représenté son caractère d'objet de savoir à reconnaître, indique l'instance du sujet (Martin, p. 92).

Thème

L'Écriture inspirée est finalement conçue moins comme étant dans le monde, que comme ayant le monde en elle. Une légende rabbinique prétend que Dieu a d'abord créé la Torah — et le monde seulement après. À la fin du quatrième évangile, Jean présente la même vision des choses quand il explique :

Il y a aussi beaucoup d'autres choses que Jésus a faites — lesquelles, si elles étaient écrites une par une, je suppose que le monde lui-même ne pourrait contenir les livres qu'on écrirait (*Jean* 21, 25).

En d'autres termes, un compte rendu exhaustif des actes de Jésus constituerait une bibliothèque plus grande que le cosmos. Ici, l'histoire de Jésus partage clairement le même privilège que la Torah. Ce n'est pas une simple hyperbole : le texte est relatif à une expérience précise (celle de la composition et de la transmission du texte sacré), ainsi que d'une confession théologique implicite (celle de l'identité de Jésus avec le Logos divin). Le monde est dans la Bible parce que

38 C'est ce que suggère, mais sans l'expliciter, la conclusion du commentaire : « Vivante en effet est la parole de Dieu,

efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants... » (*Hébreux* 4, 12).

les cosmos effectivement (efficacement) dépendent du Logos. La double relativisation des repères spatiaux et temporels caractérise toute théophanie scripturaire, de l'Ancien au Nouveau Testament : l'intervention pleine d'autorité de Dieu lui-même s'accompagne généralement d'une certaine déréalisation du cadre spatio-temporel. Par exemple, dans le récit de la Transfiguration (*Matthieu* 17,1-9 // *Marc* 9,2-10 // *Luc* 9,28-36), modèle de toute théophanie : « Les trois récits synoptiques commencent par localiser l'espace où se déroulera la performance principale : sur une haute montagne à l'écart selon Matthieu et Marc, sur "la" montagne selon Luc. Autant d'indices qui, chargés de construire le lieu, en fait le délocalisent ou le dé-référentialisent au maximum » (Martin, p. 155).

Dès la première page de la Bible, la Parole commande le monde. Elle en est encore la nervure dans les visions des dernières pages du canon où l'on voit le ciel se retirer « comme un livre qu'on roule » (*Apocalypse* 6, 14). Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que, comme un symbole frappant de la domination de la parole sur le réel, un mystérieux « livre » précède en effet les origines du monde³⁹ et accompagne prophétiquement ses convulsions⁴⁰.

Il est significatif que l'époque à laquelle on prit le mieux conscience de cette « sacramentalité » du texte ait été celle des grandes recensions et compilations par lesquelles justement on promulguait l'autorité de textes inspirés. Dans le vaste mouvement « apocalyptique », les éditeurs protomassorétiques des Écritures (avant le 1^{er} siècle av. J.-C.), firent régulièrement succéder l'écrit, le livre, à la parole et à la présence vives du prophète ; c'est lui qui devient réceptacle de l'Esprit. H. Vallançon l'explique bien pour la fin du corpus prophétique (*Malachie* 3,23-23) :

[Les responsables de l'édition] « situent le lecteur dans l'entre-deux : Élie a disparu du milieu des hommes, mais son retour est annoncé ; la prophétie n'est plus là, mais son retour est attendu. Entre-temps, elle se continue dans l'écrit. La clôture canonique du corpus prophétique est la représentation littéraire de la clôture de la prophétie en Israël : *Malachie* est le dernier des prophètes envoyés par Dieu à Israël. Avec lui, la prophétie n'est plus la parole orale d'un envoyé de Dieu dans des circonstances historiques particulières, fixée par écrit ensuite pour en garder la mémoire. Elle est d'abord une parole écrite, une figure littéraire.

Olivier-Thomas
Vénard

39 Voir la mention du livre écrit « dès la fondation du monde » en *Apocalypse* 13,8 et 17,8.

40 Voir *Ézéchiel* 2,2-4 ; *Daniel* 7,10 ; 12,1 ; *Apocalypse* 10,2.8-10.

Ce n'est plus Dieu qui envoie un prophète et qui se dit dans la parole de celui-ci, avant qu'elle ne soit consignée par écrit. La Parole divine s'exprime premièrement dans le texte, qui annonce et envoie le prophète dans l'histoire. Le texte-parole est l'institution première qui décide du cours des événements et gouverne le destin d'Israël⁴¹. »

Il y a un lien étroit entre le fait d'organiser un corpus comme inspiré – autorisé par Dieu au-delà de toutes les intentions des auteurs successifs – et le fait de lui donner une clôture littéraire. Cela ne veut pas dire que seuls les derniers compilateurs, rédacteurs ou éditeurs furent inspirés, mais que ce furent eux qui prirent le mieux conscience de la dynamique à l'œuvre dans la transmission jusqu'à eux.

2.3 L'approche énonciative, étape nécessaire à l'étude des textes « inspirés »

La sensibilité à la dimension énonciative permet de mieux comprendre le sentiment de superficialité que laissent critique historique, narratologie ou rhétorique à quiconque cherche à appréhender le sens inspiré des Écritures. Pour découvrir le « je-ne-sais-quoi » qui résiste toujours quand on cherche à réduire la Bible à un simple document historique ou à un pur produit littéraire, il faut approfondir, jusqu'au niveau de l'analyse du discours. La critique historique cherche les référents dans les documents et monuments archéologiques – hors-texte. La critique littéraire peut s'avérer plus sensible à l'authenticité de l'expérience humaine qui affleure des textes⁴², mais elle tend à négliger leur ancrage dans la réalité. L'analyse narrative comme l'analyse rhétorique se déploient entièrement dans l'espace de l'énoncé, où elles trouvent au mieux des symbolisations de l'énonciation :

Le discours fait apparaître dans sa trame des acteurs spécifiques qui, désignés par leur nom ou par les pronoms de première personne, ont prétention à représenter l'énonciateur du texte, mais qui ne sont en fait que des acteurs énoncés. Ils signalent dans le discours qu'une instance énonciative a pouvoir de prendre la parole, mais ils sont eux-mêmes pris dans le fil discursif qui les porte. Ils font donc bien signe vers un sujet de l'énonciation en place

41 H. VALLANÇON, *Le développement...*, op. cit. n.1, 277.

42 Voir E. AUERBACH, *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littéra-*

ture occidentale [Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946)] trad. C. HEIM, Paris 1968.

d'énonciateur, mais ils ne le sont pas réellement puisqu'ils n'ont d'autre statut que d'être énoncés⁴³.

De la dimension métalittéraire à la dimension métaénonciative

Pour se rendre sensible à la structure énonciative si particulière des Écritures juives et chrétiennes, une première étape consiste à observer la dimension métalittéraire des textes bibliques, en quelque sorte, au microscope. En effet, le contexte culturel de semi-oralité dans lequel furent constituées et transmises les Écritures y a laissé de nombreuses traces.

À l'origine des traditions bibliques, il y a des conteurs ou des enseignants qui avaient intérêt à structurer leur mémoire. Les dispositifs mnémotechniques requis par la transmission orale impliquent une sorte de « doublage » systématique de ce qui est dit par une réflexion sur l'acte même de parler : ce sont parfois des structures circulaires évidentes, parfois de ténus indices thématiques ou énonciatifs, des métaphores de l'acte même de dire qui sont répartis par le conteur tout au long de son discours. Ils lui permettent – et permettent à ceux qui vont apprendre le texte après lui – de savoir exactement où il se trouve dans l'architecture mentale du texte ou dans sa performance.

Olivier-Thomas
Vénard

À l'origine des textes bibliques, il y a aussi des écrivains qui composent des textes, en faisant usage de techniques plus sophistiquées qu'on l'a souvent imaginé. De différentes manières, ils inscrivent dans leur texte le processus de leur tradition et la théorie de leur interprétation. Ceci vaut dès l'Ancien Testament :

S'il a appartenu au génie grec de développer, à côté des œuvres narratives, un métalangage sous la forme de "traités sur" le discours narratif, comme en témoigne la *Poétique* d'Aristote, le propre du génie biblique est de conjoindre en une seule œuvre langage narratif et métalangage. Tout en racontant l'histoire [...], le récit articule la théorie biblique de ce que c'est qu'écrire et lire, et de ce qu'il en est du livre⁴⁴.

La même conscience littéraire se manifeste clairement tout au long du Nouveau Testament, en de nombreux passages dont la préface de Luc (« beaucoup ont entrepris d'écrire [...] moi aussi ») ou le Prologue de Jean (« au commencement était le langage ») ne sont que les

43 F. MARTIN, 117. Voir encore son chapitre « Du sujet », 179-201. 44 J.P. SONNET, *op. cit.* (n.35), 510.

plus évidents⁴⁵. Même un récit aussi spectaculairement visuel que celui de la transfiguration trouve les moyens d'indiquer au lecteur la nature et l'origine du texte qu'il lit :

Le récit de la vision [fournit] la forme figurative capable de signifier le fondement de l'énonciation d'où l'auteur tient son titre d'apôtre et reçoit ce qui l' 'autorise' à parler et à écrire pour la vie de ses destinataires (Martin, p. 152-153).

En effet, l'expérience visuelle de Jésus transfiguré par ses disciples n'est pas seulement lumineuse, elle est rayonnante : c'est la source de la lumière, au-delà de toute lumière terrestre, qu'en lui ils découvrent – le récit pointe non seulement vers la source du récit, mais plus profondément, vers la source de toute parole⁴⁶.

En deçà de la dimension métalittéraire, la lettre de la Bible déploie donc aussi une dimension métaénonciative du simple fait de *l'auto-implication du sujet énonciatif en tout énoncé*. Les dialogues intratextuels et les sophistications énonciatives pointent discrètement, dans la lettre même où ils *figurent*, vers une Parole originaire qui résonne dans des cœurs de chair. François Martin propose d'explorer les nombreux « points de fracture internes au discours » qui « introduisent *la cause du sujet parlant* » à l'intérieur du texte et renvoient au « sujet de son énonciation originaire⁴⁷ » :

« Le discursif ne sert pas de simple illustration aux structures sémio-narratives sous-jacentes. Il est travaillé par cette propriété constitutive du "système figural" qui à côté de la signification des choses et des objets de valeur, et sous forme d'anamorphose discursive, figure l'énonciation elle-même » (Martin, p. 167).

45 Voir notre comparaison systématique du prologue de Jean et du cœur rhétorique de l'évangile selon Matthieu : « The Prologue of John and the Heart of Matthew (John 1.1-18 and Matthew 12.46-13.58) : Does the Jesus of the Synoptic Gospels really say nothing different from the prologue of John? », in A. Pabst and A. Paddison éd., *The Pope and Jesus of Nazareth : Christ, Scripture and the Church*, « The Veritas Series », 134-158 ; ainsi que notre approche de la dramaturgie de la parole inhérente au récit de la passion selon Matthieu : « La parole comme enjeu narratif et théologique dans la passion selon saint Mat-

thieu : un commentaire littéraire de Mt 26-28 », *Revue Biblique* 115/1, 56-96.

46 Ses vêtements sont « aussi éblouissants qu'aucun foulon sur terre ne saurait ainsi blanchir » (*Marc* 9,3). « L'image, produite par la métamorphose, ne se contente pas en effet de montrer son objet ; elle donne aussi à voir la source de toute visibilité, cela même qui rend les choses visibles : « visage comme le soleil », « manteau blanc comme la lumière » (F. MARTIN, *Ibid.*, 156).

47 Voir F. MARTIN, 92 (italiques de l'auteur). Voir tout le chapitre « Du sujet », pp. 179-201.

Thème

L'importance de la lettre

Évidemment, l'attention à ces dimensions métalittéraire et métaénonciative passe par une nouvelle appréciation de la lettre même de l'Écriture.

« Sans doute la lettre n'est-elle pas l'énonciation, mais elle est la trace discursive que l'énonciation laisse derrière elle, ou plus exactement elle est la marque qui, gardant le pouvoir de ramener sur les pas d'une énonciation disparue, signale et rappelle la dépendance du discours à l'égard d'une parole que celui-ci n'est pas » (Martin, p. 209).

En approfondissant le sens de *texte*⁴⁸, *lettre*⁴⁹, *écriture*⁵⁰ ou *écrit*⁵¹, on doit substituer à la dichotomie parole/écriture – qui méconnaît l'existence des littératures orales – une distinction entre, d'une part, la *communication* et, d'autre part, la « *force d'énonciation* qui tend à se dire en communiquant le message⁵². » La *lettre* ainsi pensée, cette instance énigmatique à l'articulation (logique) de la communication et de l'énonciation, déploie la dimension fictionnelle qui appelle la confiance – ou foi? – en l'énoncé.

« Traiter de l'Écriture inspirée demande d'articuler sur la base du texte biblique la structure de son énonciation et la forme de son énoncé. [...] Pour penser cette articulation, la notion de lettre pourrait être capitale. La lettre constituerait le lieu où, dans l'immanence du discours, la forme de l'expression et plus spécialement celle du contenu ajuste au plus près l'énoncé avec l'énonciation au

Olivier-Thomas
Vénard

48 « Nous appelons *texte* l'état manifesté de la signification »; le *texte* est le « fruit de l'opération de *sémiosis* », qui consiste, selon Hjelmslev, en la réunion de deux formes, la « forme du contenu » (immanence du *texte*) et la « forme de l'expression » (manifestation du *texte*) dans l'acte de la parole (MARTIN, 108).

49 La *lettre* est la « dimension du discours à laquelle est confiée la force d'énonciation des textes »; elle « reçoit existence et vigueur non de la mise par écrit mais de la mise en œuvre. » La *lettre* « n'est pas une réalité de la manifestation. [...] Son lieu est celui de l'immanence du discours »; « dépendante du système signifiant », elle est « libre quant à son matériau » : elle concerne toute œuvre d'art. Elle est la force qui « fait tenir » les œuvres de la littérature. (MARTIN, 105 et 108).

50 *L'écriture*, en tant quelle est le « tracé de la lettre, l'œuvre des 'belles lettres', précède et débordé toute mise par écrit »; tous les peuples ont disposé de l'écriture, même si certains ont ignoré l'écrit; l'éclat du silex est « la plus ancienne œuvre d'écriture » (MARTIN, 105).

51 *L'écrit* est simplement devenu « le moyen le plus approprié à la transmission de la lettre, depuis les Suméro-akkadiens » (MARTIN, 109).

52 Dans la même perspective, François Martin ébauche un statut théologique pour les œuvres littéraires en proposant de les prendre « comme exemples les plus achevés de la parole humaine », « les plus aptes à remettre en cause l'idée reçue selon laquelle la langue serait principalement destinée à permettre la communication entre les hommes » (MARTIN, 107).

point de laisser retentir l'énoncé comme s'il était l'énonciation même. Lieu stratégique où se précipitent le discours et la capacité à parler, la lettre serait ainsi l'élément de base sur lequel et à partir duquel il est possible d'analyser et de penser le rapport du texte au sujet de l'énonciation, des *Écritures inspirées au sujet parlant* » (Martin, p. 110).

Soutenu par sa *lettre*, l'énoncé s'affranchit des déterminations et des conditionnements temporels de son apparition. Suspendu, *littéralement*, au-dessus du temps, il est à la fois mémorial et prophétie de l'énonciation où il s'origine. Cela vaut déjà sur le plan anthropologique : au terme de passionnantes analyses linguistiques, psychanalytiques et sociologiques, François Martin remarque que — souvenir et désir tout à la fois, dialectique de la présence et de l'absence où se lit la nostalgie de la vive rencontre du corps — la lettre pointe vers l'immémoriale naissance de tout locuteur au langage :

« Constituée par les figures discursives, la lettre est, sinon lourde d'un devenir, du moins prise dans la *durée*, entre le temps d'un avant et celui d'un possible après. Elle est en effet mémoire, rappel ou rémanence d'une expérience passée, enfouie dans l'oubli et inaccessible au souvenir, mais qui fut celle d'une rencontre, de ce "contact parlé" sous lequel le corps d'énonciation s'est une première fois levé. Rappel, la lettre est donc aussi retard, délai, suspens, dispositif propre à nourrir l'attente ou le désir : attente que ce quelque chose, rappelé et voilé par la forme figurale, fasse retour, se ravive, se rencontre à nouveau ou plutôt comme nouveau » (Martin, p. 337-338).

Thème

De la théorie à la théologie de l'inspiration

Sur le plan théologique, les *Écritures* viennent assumer cette donnée anthropologique. Le Texte, œuvre d'écrivains historiquement constitués, et dont les énonciations s'emboîtent ou entrent en carambolages divers,

« transmet depuis son commencement ce qui institue ce sujet dont chaque auteur particulier témoigne : le sujet humain de l'énonciation. Soutenir que le Texte est inspiré, c'est donc soutenir que le Texte renvoie à cette instance originelle dont dépend la capacité humaine de parler et dont aucun auteur, auditeur ou lecteur ne peut occuper le lieu » (Martin, p. 445).

certaine manière on pourrait dire qu'elle est inspirée parce qu'en elle se dévoile le fait que toute parole puisse être inspirée. Le dogme de l'inspiration de l'Écriture pourrait être renommé le dogme de la méta-inspiration des Écritures. François Martin croit pouvoir identifier « l'être parlant, Père, Fils et Esprit, de qui tout humain tient d'être et de parler » avec le fondement de la « fonction symbolique » qui constitue le sujet humain et rend possible le lien social.

Cependant, ce qui distingue les Écritures du reste des littératures, ce qu'elles ont de plus par rapport à toutes les autres écritures, c'est qu'elles seules osent dévoiler cette origine transcendante (et non seulement transcendantale) : elles seules ont la prétention de dévoiler, tout en faisant usage du langage, la source de tout langage.

Un mouvement interne à la Bible chrétienne est ainsi désigné. [...] La lettre appartient essentiellement (bien que sans doute non exclusivement) à l'immanence des Écritures vétérotestamentaires. C'est elle qui, selon la première approche que nous en avons faite, soutient la lecture de toute œuvre littéraire au-delà des circonstances de temps et de lieu de sa propre mise par écrit. Le rapport des deux Testaments, établi par la reliure des deux corpus en un seul Livre, se fait donc par un travail qui, tout autant que d'écriture, est un travail de lecture opéré par le second sur le premier. [...] Le Livre, en tant qu'il est inspiré, est entre autres construit autour du rapport problématique d'un objet signifiant (Ancien Testament) avec son interprétation (Nouveau Testament). Bref : la question de l'inspiration des Écritures est posée parce que celles-ci soulèvent en même temps la question de leur lecture : l'impact de la lettre sur le sujet qui la reçoit.

Olivier-Thomas
Vénard

Or la compétence interprétative que le Nouveau Testament exerce sur l'Ancien resterait sans fondement si elle n'avait été rendue possible par un événement spécifique : la naissance, la vie et la mort de Jésus de Nazareth dont les disciples ont proclamé la résurrection. Cet événement est en effet rapporté aux Écritures qui le précèdent : la Loi et les Prophètes sont accomplis en Jésus-Christ. [...] On] pose Jésus en place de parfait auditeur ou d'authentique interprète de la Loi et des Prophètes : il en devient le sujet énonciataire par excellence. À ce titre il occupe la place du réel sujet des Écritures bien qu'en fait il n'écrive rien » (Martin, p. 113-114).

L'Esprit est à l'œuvre dans le travail communautaire de compilation et de transmission des Écritures, de telle sorte que le Livre lui-même, précipité de révélation divine dans les traditions humaines, finit par

témoigner de la manifestation dans l'histoire, en la personne de Jésus Christ, de la source divine de toute énonciation.

«L'avènement accompli en Jésus a donc pour effet de révéler après coup que toute l'œuvre des prophètes était et demeure écriture du désir et qu'en tient lieu d'indice ou de symptôme le fait qu'une telle œuvre reçoive sa forme d'une connaissance qui ne sait pas ou qui demeure voilée⁵³.»

Parlant, commençant la relecture de l'Écriture, le Christ s'avère véritablement l'*auctor*, le garant, de la *lettre* :

«L'inspiration divine des paroles prophétiques et le caractère spirituel de la loi de Moïse apparurent d'une manière éclatante avec la venue de Jésus. Il n'était pas très possible de présenter des exemples clairs de l'inspiration divine des anciennes Écritures avant la venue du Christ ; mais la venue de Jésus a mené ceux qui pouvaient supposer que la Loi et les Prophètes n'étaient pas divins à constater avec évidence qu'ils avaient été écrits à l'aide d'une grâce céleste⁵⁴.»

Thème

Pour reprendre une comparaison géométrique que nous avons déjà proposée⁵⁵, très généralement, depuis les premières pages qui mettent en scène un Dieu qui parle et fait parler, toute l'énonciation biblique est courbée en forme de bande de Möbius⁵⁶ : le Dieu énoncé est aussi le Dieu énonciateur. Celui dont elle parle est, toujours-déjà de quelque manière, celui qui parle, ou plus profondément encore, celui qui fait parler.

53 F. MARTIN, 417. Un exemple particulièrement aigu est *Malachie* 3,1 qui s'adresse à ses interlocuteurs-lecteurs et les désigne comme « ceux qui cherchent », « ceux qui désirent » la venue de quelqu'un, auquel Jésus s'identifie : « En vérité je vous le dis, bien des prophètes et des justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (*Matthieu* 13,17). Jésus-Élie est à la fois le messager et ce que le messager doit annoncer : il ressemble au langage en qui le signifiant et le signifié, le verbe extérieur et le verbe intérieur, et finalement le référent, sont indissociablement liés...

54 ORIGÈNE, *De Principiis*, IV, 1, 6-7 ; cité sur ORIGÈNE, *Traité des Principes*,

« Sources chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312 », trad. par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, 1978-1984, t. 1, livres I et II. Origène appelle ensuite à faire, dans la lettre de ces écrits d'homme pleins de la « parole de Dieu », l'expérience de l'enthousiasme.

55 Voir O.-Th. VENARD, *Pagina sacra* : le passage de l'Écriture sainte à l'écriture théologique. Paris/Genève, Cerf/Ad Solem, 2009, 299-313.

56 Alors qu'un anneau ordinaire a deux côtés, l'intérieur et l'extérieur, la bande de Möbius est une surface à un seul côté : on passe de l'« intérieur » à l'« extérieur » de la bande sans solution de continuité.

Le lecteur de l'évangile découvre un texte dont l'énonciation a la même forme. Sur le plan diégétique (celui de la narration), en effet, Jésus est *raconté par* les évangélistes — lesquels, au niveau métadiégétique (lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes comme narrateurs), ne tiennent leur faculté de raconter cette histoire ou de rapporter ces discours que de Jésus qui les a vécus et (au moins partiellement) mis en mots au point d'envisager leur réception productive⁵⁷ ; — lesquels aussi tiennent de lui, reconnu comme Verbe (*Jean 1, Luc 1*), la capacité même de parler. Celui qui est raconté *est* celui qui raconte, celui qui est dit *est* celui qui donne de dire, parce qu'en fait, dans le cas unique de Jésus, la personne dont traite le livre est identifiée comme la Parole de Dieu. « Jésus est la forme parce qu'il est le contenu », prévenait déjà Balthasar⁵⁸.

Il y a là une fondation pour la théologie de l'inspiration, mais *rigoureusement* non fondationaliste : l'Écriture a l'audace de remonter le courant de mots, dans les mots, vers la source de tous les mots au-delà des mots.

Conclusion

Revenons, pour finir, à une forme de schématisation (néo-) thomiste. Selon la place qu'elles donnent aux causes première et seconde, on peut regrouper en quatre positions-types les opinions théologiques sur l'inspiration des Écritures.

Olivier-Thomas
Vénard

1) Pour le rationalisme athée, *la cause première n'existe pas*. L'inspiration des Écritures est une pieuse croyance théologique sans plus de validité que l'existence d'un ordre « surnaturel » auquel elle se rapporte (on peut songer ici au rationalisme allemand de la fin du XVIII^e siècle). Cette position en vient donc à privilégier approches sociologiques et historiques pour expliquer toute la littérature juive ancienne par des causes naturelles.

2) Pour l'agnosticisme (y compris dans sa variante « méthodologique » consistant en une « mise entre parenthèses » de la foi si répandue jusque dans l'exégèse catholique), *la cause première est entièrement équivoque et inconnaissable*. L'inspiration des Écritures n'entre pas en ligne de compte dans leur étude scientifique : la production et la conservation des Écritures par des croyants ne sont pas un para-

57 En comparant sa parole à une semence, Jésus prévoit nettement sa réception, voir *Marc 14, 9*; *Jean 16, 4*; *17, 20*; *20, 29*.

58 Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. 1 « Apparition », trad. franç., Paris, 1965, 39.

mètre déterminant dans leur lecture. Intentionnellement ou non on exclut ainsi la réalité de l'inspiration de l'acte herméneutique.

3) Pour le fondamentalisme religieux, *les causes secondes sont négligeables* : Dieu qui connaît tout a tout transmis dans les Écritures, même ce à quoi les auteurs humains n'ont jamais pensé, et en n'importe quel domaine – cette opinion bizarre étend la théorie de « l'inerrance » à l'historicité et à la scientificité de toute la Bible.

4) L'humanisme chrétien traditionnel, quant à lui, apprécie l'*autonomie des causes secondes* – à la fois créées et « agies » par la cause première, et réellement autonomes dans la création. C'est à cette dernière position que se rattache notre proposition. L'inspiration peut fort bien n'être que partiellement consciente et ne se manifester qu'*a posteriori*, dans et au terme de l'activité « littéraire » qui porte le texte, le livre, à l'existence. Elle se manifeste au terme – et durant l'exercice – d'un « faire ». En ce sens, tout « inspiré » qu'il soit, prophète, compilateur, traducteur, rédacteur ou simple copiste est comme le Baptiste en *Jean 1* :

Vient après moi celui qui est avant moi — et moi je ne le connais pas, mais c'était pour qu'il se manifestât que j' [écrivais] ...

Thème

Bien sûr, le déconstructivisme post-moderne pourra toujours diagnostiquer dans les structures sociolinguistiques et les pratiques littéraires que nous avons rappelées autant d'autoconditionnements culturels faisant de l' « inspiration » une illusion consentie – et faut-il vraiment essayer de le « rattraper » théologiquement en s'inspirant de l'hégélienne « ruse de la raison » ? Il nous semble qu'à l'école de François Martin, on puisse dépasser ces réductions. Entre la crise de la raison historique et l'invasion de la « pensée littéraire » avec son coefficient de relativisme, une enquête systématique sur les contenus métalittéraires, métalinguistiques et métaénonciatifs des textes bibliques, accompagnée d'une étude approfondie de la pratique de l'accomplissement des Écritures dans le judaïsme ancien, pourrait bien ouvrir de nouvelles pistes aux théologiens soucieux de ne pas réduire l'inspiration à quoi que ce soit de purement immanent – qu'il s'agisse d'une effectivité historique fantasmée ou des « effets de sens » décrits par les arts du langage – tout en admirant la proximité d'un Dieu dont « le Verbe vient à l'homme tous les jours, présent profondément dans la voix humaine⁵⁹ » et dans les dons de l'Esprit.

59 HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La Parole de Dieu*, I, 2-3, [SC 155, 1969, p.60 sq.], trad. A. Michel dans *Théo-*

logiens et mystiques au Moyen Age : la poésie de Dieu v^e-xv^e siècle, A. Michel (éd), Paris, Gallimard, 1997, 337.

Olivier-Thomas Vénard o.p. (né en 1967), ancien élève de l'École normale supérieure (Saint-Cloud), agrégé (lettres modernes), docteur ès lettres (Université Paris-IV Sorbonne), docteur en théologie, est vice-directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, directeur in actu du programme de recherches « La Bible en ses traditions ». Dernières publications : « La parole comme enjeu narratif et théologique dans la passion selon saint Matthieu : un commentaire littéraire de Mt 26-28 », Revue Biblique 115, 1, 56-96 ; « Dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27) : Une approche historico-christique du canon biblique », Revue Biblique 115, 3, 396-420 ; 115, 4, 516-545 ; trois volumes sur Thomas d'Aquin, poète-théologien, Genève, Ad Solem, 2003-2009 ; Terre de Dieu et des hommes : écrits de Jérusalem, 2000-2012, Perpignan, Artège, 2012.

Merci à l'abbé Henri Vallançon, doctorant de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem : plusieurs passages de cet essai (liés au corpus élianique) sont directement empruntés de sa thèse : H. VALLANÇON, Le développement des traditions sur Élie et l'histoire de la formation de la Bible : Thèse en vue de l'obtention du doctorat (S.S.D.), EBAF-Université de Fribourg, à soutenir, 2016.

*Olivier-Thomas
Vénard*

L'inspiration en christianisme et en islam Michel Younès

Pour signifier la dimension divine de leurs Écritures, tels la Bible et le Coran, les deux religions, chrétienne et musulmane, ont recours à une notion similaire : l'inspiration. Dans ces deux traditions, l'inspiration exprime le souffle du Créateur à l'origine du monde, des êtres humains, ainsi que des messages qu'il envoie. La créature et les Écritures, reconnues d'origine divine, sont des signes d'une transcendance qui donne sens et orientation à l'histoire des hommes. Dans cette perspective, « inspiration » et « révélation » apparaissent intimement liées, déterminant les modalités de communication que Dieu déploie à l'égard de sa création. Cependant, la notion d'« inspiration », dans son rapport à la révélation, est-elle perçue de la même manière ? Comment chacune des deux approches est-elle révélatrice de sa spécificité dans la façon de comprendre la relation entre Dieu et l'homme dans son monde ?

1. L'inspiration selon la conception islamique¹

La foi islamique en un Dieu unique et transcendant s'appuie sur deux assises fondamentales : la nature créée de l'homme et la révélation de Dieu. Le dogme du monothéisme absolu repose sur ce que l'islam appelle la *fiṭra*². Cet état premier de l'homme apparaît comme le premier livre dans, ou par lequel, Dieu s'adresse aux hommes. La poursuite de l'inspiration qui révèle la voie de Dieu est un « rappel » pour un retour en conformité avec la nature originelle de l'homme, comme étant soumis à Dieu. Cependant, malgré un *hadīṭ* prophétique³ stipulant la création de l'homme à l'image de Dieu et la présence dans le texte coranique de versets selon lesquels l'homme est créé par le souffle divin, la foi islamique accentuera la transcendance absolue de Dieu⁴. Le rapport entre Dieu et le monde reste fondamentalement équivoque. L'absence en islam d'une histoire de salut est remplacée par ce que l'on pourrait appeler « l'histoire de la révélation » suivant laquelle Dieu envoie des prophètes-messagers pour

1 Pour une analyse plus développée, voir YOUNÈS 2011.

2 Voir GOBILLOT 2000.

3 Parole attribuée au prophète de l'islam, Muḥammad, considérée comme

étant de faible authenticité.

4 En référence à la sourate de l'unicité, voir s. 112 où il est dit que nul n'est comme Dieu.

remettre sur le droit chemin l'homme égaré, éprouvé par le diable qui lui fait oublier les actes d'adoration⁵, le conduisant au pire des péchés.

Pour désigner l'origine divine de la révélation islamique qui dévoile la volonté de Dieu⁶, le texte coranique utilise fréquemment le terme *wahī*⁷. Toutefois, l'inspiration de Dieu ne concerne pas les seuls humains, elle est également en direction des anges qui ont comme mission de confirmer les croyants (8,12), ou encore des éléments de la nature : le ciel et la terre (41,12⁸). Dans ce sens, l'inspiration recouvre trois types d'action. Le premier renvoie à l'avertissement divin : « Dis : Dieu est témoin entre moi et vous. Ce Coran m'a été inspiré pour que je vous avertisse » (6, 19). Le deuxième type d'action du verbe *awhâ* concerne l'information. Quand Dieu inspire, il indique une voie à suivre. « Nous n'avons pas dépêché avant toi d'envoyé sans lui inspirer : pas de dieu si ce n'est Moi. Adorez-moi » (21,25). Enfin, le troisième désigne les aspects pratiques de l'inspiration divine. Dieu révèle sa volonté à un prophète pour faire une œuvre précise, comme par exemple la demande faite à Noé de construire l'arche (23,37), ou à Moïse de frapper avec le bâton (26,63). Dans la sourate 21 v. 73, on lit : « Nous leur avons inspiré les œuvres de bonté, l'accomplissement de la prière et le versement de l'aumône ». Aussi, dans le Coran, l'inspiration divine peut se passer de mots articulés et audibles. Devenu muet à l'annonce de la naissance de son fils, Zacharie fait signe (*awhā*) aux siens de glorifier Dieu (19,11⁹).

Thème

La complexité de la notion d'inspiration comme révélation dans le texte coranique s'exprime par la concomitance d'une autre notion-clé. Nombreux sont les versets qui emploient le terme « descente, *tanzīl* » pour parler de la révélation du livre (*kitāb*) « Ceux qui croient en ce qui est descendu (*unzila*) vers toi et ce qui est descendu (*unzila*) avant toi, et qui sont convaincus de la [vie] dernière... » (2,4¹⁰). Aussi, l'emploi du verbe « descendre » pour parler de la révélation du livre n'est pas réservé au seul livre coranique. Ce dernier est désigné soit d'une façon absolue « le livre », ou nominative « le Coran ». Dans l'un comme dans l'autre cas, il reste distinct des autres et, en même temps, il leur succède. « Ô vous qui croyez, croyez en Dieu, dans son envoyé, dans

5 Voir par exemple s. 5,91. Dans la littérature arabe un autre terme, *ilhām*, définit l'inspiration.

6 Voir Al-Tuhāmī NAGRA 1978.

7 Voir Denis GRIL 2007.

8 C'est une des rares fois où le verbe « inspirer, *awhā* » est suivi de la particule « dans : *fi* » et non « à : *ilā* ».

9 Si l'inspiration a comme source Dieu

lui-même (12,3 ; 75,17), deux exceptions sont à noter où l'inspiration est effectuée par les démons : « Les démons inspirent à leurs suppôts de discuter avec vous. Si vous leur obéissiez, vous deviendriez associationnistes » (6,121).

10 Voir entre autres : 20 2-3 ; 26,19 ; 32,2 ; 36,5 ; 39,1 ; 40,2 ; 41,2 ; 44,3 ; 45,2 ; 46,2 ; 56,80 ; 69,43...

le livre qu'il a fait descendre sur son prophète et dans le livre qu'il a fait descendre auparavant » (4,136). Pour la foi islamique, l'histoire est rythmée par la révélation : Dieu a fait descendre le livre à Moïse (la Torah), à David (les Psaumes), à Jésus (l'Évangile) et finalement à Muhammad (le Coran¹¹).

Par ailleurs, parallèlement à la descente progressive du Coran¹², conduisant les penseurs musulmans à étudier les « circonstances de la descente, *asbāb al-nuzūl* », la tradition islamique estime que la totalité du Coran a été révélée en une seule nuit, appelée la nuit du Destin : « Nous l'avons fait descendre pendant la nuit du *Qadar* » (s. 97,1) qui, du fait du v. 185 de la s. 2, a lieu pendant le mois de Ramadan¹³ : « Le mois de Ramadan est celui dans lequel est descendu le Coran comme direction pour les humains, et preuves de la direction et de la délivrance ». Comme la révélation par inspiration *wahī*, *awhā*, la révélation par descente « *nzīl* » n'est pas réservée aux seuls croyants musulmans. D'un côté, le *nzīl* désigne la descente sur les messagers de Dieu de tous les livres provenant de la « Mère des livres » ; conception suivant laquelle les musulmans reconnaissent les révélations antérieures. De l'autre, le Coran évoque la descente sur deux anges, Hārūt et Mārūt, qui inculquaient à Babylone un enseignement démoniaque (s. 2,102).

Michel
Younès

2. Modalités et fonctions de l'inspiration

Dieu ne parle à un humain si ce n'est par inspiration, ou de derrière un voile, ou encore en lui envoyant un messenger qui révèle ce que [Dieu] souhaite, avec son autorisation. Il est très haut et sage. Ainsi, t'avons-nous inspiré un esprit provenant de notre ordre. Tu ne savais pas ce qu'est le livre ni la foi ; mais nous en avons fait une lumière par laquelle nous dirigeons qui nous souhaitons parmi nos serviteurs. Tu diriges vers un chemin droit. Le chemin de Dieu qui a ce qui est dans les cieux et la terre. Les affaires reviennent à Dieu. (42,51-53).

Le v. 51 de la sourate 42 indique clairement trois modes d'inspiration. Le premier mode concerne tout humain. Dieu s'adresse à l'homme par mode d'inspiration intuitive, il parle à chacun suivant

11 Voir 3, 5-6. Les traducteurs (par ex. Denise Masson) sont mal à l'aise avec ces versets. Il y a comme une erreur grammaticale avec « entre ses mains » puisque le « ses » renvoie à celui qui a le Livre. Les traductions contournent cette difficulté par des formulations conventionnelles. Les travaux de Christoph Luxenberg sur l'interprétation de l'arabe par les res-

sources linguistiques syriaques font apparaître un autre rapport entre Muḥammad et les livres antérieurs (Christoph LUXENBERG 2007).

12 Voir 17,105-106.

13 La nuit du Décret, du Destin ou de la Prédestination (selon les traducteurs) est considérée comme étant la 27^e nuit du mois de Ramadan.

des formes variées (par la nature, par une vision, au cours du sommeil¹⁴...). Nul n'est *a priori* exclu de cette modalité. Néanmoins, le contexte de ce passage conduit à comprendre la révélation comme étant liée à la disposition que Dieu crée dans le cœur de l'homme pour accueillir la foi et le livre. Recevoir la parole de Dieu par inspiration intuitive ne provient pas des capacités immédiates de l'homme, mais du don de l'Esprit saint¹⁵ qui permet la crainte de Dieu¹⁶. La deuxième modalité est celle d'inspiration *derrière un voile*. Dieu se révèle sans médiation, mais il parle derrière un voile. Cette deuxième modalité marque la transcendance de celui qui inspire, il reste toujours caché. Pour certains commentateurs, « de derrière un voile » signifie que Dieu reste invisible. Ainsi, celui qui entend une parole de Dieu sans le voir devient semblable à celui qui reçoit une inspiration intuitive ou une vision (48,27¹⁷). Le troisième mode désigne l'inspiration par l'intermédiaire d'un messenger, un ange qui s'est présenté sous forme d'un homme qui parle¹⁸. Ce type de révélation rejoint en partie les deux premiers dans la mesure où il caractérise ceux qui ont reçu un message dans leur cœur ou derrière un voile. Ceux-là ont la charge de le transmettre, ils sont non seulement prophètes, mais apôtres.

Thème

La fonction principale de l'inspiration s'exprime à travers le sens du Coran. Selon la foi islamique, le Coran n'apporte rien de nouveau. Il est le « Rappel » (*dīkr*). Cette parole de Dieu s'inscrit dans le processus des révélations et rectifie ce qui a déjà été dévoilé. Les différentes manifestations, et notamment le Coran, ont comme but de revenir sur le temps des origines. Dans la mesure où elle conduit l'homme à retrouver la voie perdue de Dieu, la révélation coranique est par elle-même un principe d'alliance (*miṭāq*). L'alliance est ainsi l'équivalent d'un « pacte premier, originel » qui caractérise la nature humaine avant d'être obscurcie. Appliquée au Coran, la fonction du

14 La révélation par les rêves, voir le récit de Joseph dans le Coran, 12.

15 Si, à plusieurs reprises, le Coran évoque l'Esprit de Dieu (l'Esprit émanant de Dieu identifié à Jésus, 4,171), il mentionne également « l'Esprit saint » ou « l'Esprit de sainteté » (voir 2, 87 et 2, 253). D'origine araméenne, cette expression indiquera toutefois, non pas la troisième personne de la Trinité, mais l'ange Gabriel. Voir à ce sujet, l'article de Khashayar AZMOUDEH 2009.

16 Certains commentateurs voient dans ce premier mode de révélation la plus haute distinction parce qu'il caractérise la révélation instantanée et sans aucune médiation. De ce fait elle renvoie à l'ins-

piration du livre des Psaumes dans le cœur de David ou encore à la Torah donnée à Moïse. Voir le commentaire par FAKR AL-DĪN AL-RĀZĪ du Coran 42,51-53 dans Michaël FITZGERALD 1978.

17 C'est ce qui conduit Ibn Kaṭīr (m. 1373) à considérer que « parler derrière un voile » s'illustre par la révélation faite à Moïse qui a reçu la parole de Dieu sans le voir. La proximité des deux modalités ne doit pas induire à leur confusion : dans les deux cas, Dieu reste au-delà de la parole, il ne se dévoile pas lui-même.

18 C'est ce que pense Ibn Kaldūn (m. 1406), voir, *Al-Muqaddima* (Prologomènes), éd. Beyrouth, 1961, p. 17.

« rappel » prend tout son sens : le Coran n'établit pas une « nouvelle alliance », mais il montre l'importance de l' « ancienne » qui est plus ancienne que toute alliance manifestée dans l'histoire. L'alliance originelle est, par conséquent, l'alliance islamique. En raison de la déperdition du sens premier causée par l'oubli, la falsification déviante, ou encore le changement survenu suite à la volonté divine, l'ultime révélation rectifie et remplace celles qui lui sont antérieures. Progressivement, le principe exégétique de l'abrogé/abrogeant sera appliqué aux révélations antérieures à l'apparition de l'islam dans l'histoire¹⁹. La progressivité dans la descente répond ainsi à un dessein préétabli où l'histoire reste le théâtre des apparitions divines.

3. De l'inspiration au dogme d'un corpus increé

La spécificité de Muḥammad comme l'ultime prophète, confirmant l'unique révélation de Dieu, a conduit la tradition islamique à s'interroger sur le statut non seulement du messager, mais aussi et surtout du message qu'il apporte. Pour les musulmans, Muḥammad n'a pas fait de miracles à l'instar d'autres prophètes comme Moïse ou Jésus. Le Coran est considéré comme un signe (*āya*) ou miracle, lui conférant un caractère inimitable (*i' jāz*) reflétant la parole originelle de Dieu. Ainsi, la stricte conformité de Muḥammad dans sa récitation des versets coraniques du livre archétypal constitue en soi un miracle qui rejaillira au niveau de la collecte des versets après la mort du transmetteur dans un recueil appelé *Muṣḥāf*. La Tradition reconnaît que Muḥammad était un *ummi*²⁰, il n'a rien écrit de ce qu'il a lu dans le livre archétypal. Après sa mort, la mise par écrit des récitations orales a donné lieu à différents manuscrits qui se sont très vite propagés dans la communauté naissante²¹. La mise en forme finale du recueil attribué au calife 'Uṭmān (644-656²²) ne répond ni à une cohérence thématique ni à une progressivité historique : les versets répertoriés suivant les deux grandes périodes se dispersent dans un recueil ordonné suivant la longueur des sourates²³. Pour la Tradi-

Michel
Younès

19 En exégèse coranique, le principe de l'abrogation permet de dépasser les contradictions apparentes. En cas d'opposition, ce qui vient après (abrogeant, *nāsik*) supprime et se substitue à ce qui était avant (abrogé, *mansūk*). Cette démarche puise sa source dans le Coran 2, 106.

20 Il est *ummi* dans le sens de « païen » n'appartenant pas aux Gens du Livre, mais aussi dans le sens d'illettré.

21 On en recense plusieurs comme celui d'Ibn Mas'ūd, de 'Ubbay d'Ibn Ka'b, de 'Alī.

22 Sur ce point voir le livre d'Al-

fred-Louis de PRÉMARE, 2004. Dans cette étude, l'auteur note les différentes tentatives d'imposer une recension coranique officielle.

23 À part la première sourate (la *Fātiḥā* = l'ouverture), les 113 autres sourates suivent un ordre généralement décroissant. À quelques exceptions près, les versets récités à la Mecque sont classés dans des sourates courtes et se trouvent à la fin du recueil, et les versets tardifs à La Médine sont mentionnés dans des sourates longues et se trouvent au début du *Muṣḥāf*.

tion islamique, cette double fidélité, de Muḥammad et de ses compagnons, est la preuve de l'origine divine du *Muṣḥāf*²⁴. Ce qui n'est pas sans conséquences sur la langue et la culture arabes.

L'unification du recueil des versets coraniques, la destruction des copies jugées non-authentiques et la sacralisation progressive de son contenu ont conduit les musulmans à s'interroger sur le statut de l'ultime message de Dieu adressé aux hommes par l'intermédiaire d'un prophète. Deux positions extrêmes s'opposent²⁵. La première considère que la parole de Dieu est d'origine divine mais elle n'a pas la même nature que lui. Si Dieu est incréé, sa parole est créée, elle a un début. Ainsi, l'inspiration prophétique est une lecture humaine d'un livre qui se trouve auprès de Dieu, appelant à une réception humaine. L'école des mutazilites²⁶ soutient la place qu'occupe la raison dans l'interprétation des versets révélés. Respectant le principe de la transcendance absolue de Dieu, les mutazilites séparent fondamentalement Dieu et ce qui vient de lui. Cette approche permet une lecture coranique sous le mode allégorique²⁷.

En contrepartie, la position de l'école ḥanbalite²⁸ soutient le caractère incréé de la parole divine. Même si le Très-Haut reste au-delà de sa parole, puisqu'il n'engage pas son essence, la nature du livre archétypal transcende la temporalité, elle est incréée. De ce fait, l'inspiration révélation prophétique est une récitation d'une parole qui fait irruption dans l'histoire. La fidélité de Muḥammad conduit donc nécessairement à voir dans le recueil des versets une copie conforme au livre archétypal. Le *Muṣḥāf* est un Coran ayant la même nature que lui. Progressivement, l'école ḥanbalite considérera que toute parole coranique prononcée par Muḥammad est incréée. Les mots dans leur ordre sont le reflet de la « Mère du Livre ». Par conséquent, la réception humaine n'est que l'accueil de la volonté de Dieu. La fidélité dans la récitation exclut tout jugement rationnel. Ce qui est dit fait apparaître littéralement la volonté de Dieu.

Depuis le ix^e siècle, l'islam officiel adopte le dogme du Coran incréé. La position mutazilite est désormais considérée comme une sortie de l'islam²⁹. Le Coran scelle ainsi définitivement la révélation

Thème

24 « C'est à nous en vérité de le rassembler et de le réunir, et quand nous l'avons réuni, suis l'ordre de sa réunion » (75,17-18).

25 Pour une analyse plus détaillée YOUNÈS 2008.

26 Littéralement les « isolés » : ce sont les partisans de Wāṣil ibn 'Aṭa (m. 750) qui se sont isolés dans une mosquée à Bagdad (NADER 1986).

27 Voir YOUNÈS 2009.

28 École attribuée à Ibn Ḥanbal (m.

855) qui fut à l'origine d'un recueil de *ḥadīṭ*-s et d'une école juridique. Il est une figure majeure d'un islam conservateur, traditionnaliste et littéraliste.

29 L'accès au pouvoir du calife al-Mu-tawakkil (847-861) marque un tournant. Après avoir banni la position califale antérieure proche des mutazilites, et sous l'influence d'Ibn Ḥanbal, il interdit, sous peine de mort, la profession du Coran créé.

de Dieu avec Muḥammad, le sceau des prophètes. Cependant, à partir du x^e siècle, les savants musulmans sunnites³⁰ suivront majoritairement la position d'un certain al-Aṣ'arī³¹ qui pense que le sens du Coran tel qu'il est révélé par Dieu *via* le prophète Muḥammad est incréé, alors que sa matérialité, c'est-à-dire les mots et leur prononciation, est créée. L'homme est appelé à repérer et comprendre la volonté de Dieu contenu dans ce texte, afin de l'actualiser dans sa vie. Il ne s'agit pas de répéter une volonté divine, mais de l'acquérir pour mieux l'adapter à son contexte³².

4. Inspiration et révélation en christianisme

Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes, Dieu « en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par son Fils » (*Hébreux* 1, 1-2). Il a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur fît connaître les profondeurs de Dieu (voir *Jean* 1, 1-18). Jésus-Christ donc, le Verbe fait chair, « homme envoyé aux hommes », « prononce les paroles de Dieu » (*Jean* 3, 34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donné à faire (voir *Jean* 5, 36 ; 17, 4). C'est donc lui – le voir, c'est voir le Père (voir *Jean* 14, 9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, et plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en l'accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle.

Michel
Younès

Ce passage conciliaire de la constitution *Dei Verbum* (n. 4), condense la manière selon laquelle la foi chrétienne comprend le rapport entre les Écritures qu'elle reconnaît inspirées et la révélation de Dieu par sa parole. À la différence de l'islam qui confond révélation et inspiration du texte coranique, perçu désormais comme étant la parole incréée de Dieu contenue dans un livre relié de nature anhistorique, pour le christianisme, la nature de la révélation, qui renvoie à la personne de Jésus le Christ, confessé comme étant le Verbe éternel de Dieu, transforme le

30 Le chiisme qui résulte du schisme entre Ali et Mu'āwīya en 661 développe une théorie propre à lui. Il y a comme une permanence de la révélation qui se perpétue à travers ses *imām*-s (Amir-Moezzi 2011). Sans nier le caractère incréé du livre, le soufisme se réfère à la réception de la révélation dans le cœur. C'est dans cette perspective que s'inscrivent les

grandes figures du soufisme comme celle d'al-Hallāḡ (m. 922) et d'Ibn 'Arabi (m. 1240). Voir Michel LAGARDE 2009.

31 École rattachée à al-Aṣ'arī (874-935) qui fut mu'tazilite avant de s'en démarquer en se rapprochant de certaines positions hanbalites (Daniel GIMARET, 1990).

32 Voir YOUNÈS 2008, p. 110-117.

regard sur l'Écriture elle-même. Incontestablement, la Bible, telle que l'Église la reçoit, dans sa structure³³ et dans son historicité, est habitée par le souffle divin, témoin privilégié³⁴ de l'accompagnement que Dieu assure vis-à-vis de son peuple, le conduisant au salut promis par son Fils unique, en qui, révélation et salut sont inséparables³⁵.

Loin d'être dictée mot-à-mot, la Bible a Dieu comme auteur dans le sens d'origine³⁶, elle est le lieu où est consignée la parole divine. L'écrivain ou l'hagiographe est dit sous l'inspiration de l'Esprit qui habite sa bouche et le cœur de la communauté qui accueille cette parole. C'est ce qu'exprime saint Paul dans sa deuxième lettre aux Corinthiens (3, 3) : « Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs ». Dans ce sens, ni Dieu ni sa parole ne sont contenus dans un livre. La Bible est dite parole de Dieu dans un sens analogique comme l'exprime l'exhortation apostolique post-synodale du pape Benoît XVI, *Verbum Domini*³⁷.

5. L'Écriture, une opération « théandrique »

Thème

La proximité divine qui ne se substitue ni à l'agir ni à la responsabilité des hommes est reflétée par l'histoire biblique. Dieu entre en Alliance avec celui qu'il appelle à devenir son partenaire. Dès le livre de la Genèse jusqu'à la réalisation de promesse du salut en Christ, la Bible, comme expression de cette Alliance, témoigne d'une coopération entre le Créateur et la créature. La mise par écrit de la parole de Dieu s'inscrit elle aussi dans cette dynamique. Comme le dit Camille Focant, l'Écriture, elle-même, est une opération « théandrique³⁸ ». Dans cette perspective, l'inspiration implique aussi bien l'expérience du peuple que les paroles prophétiques. Si Dieu parle par la voix des prophètes³⁹, il donne aux hommes de le dire et de l'accueillir, librement. Dans sa

33 Par la structure, il ne faut pas seulement entendre le fait qu'elle est constituée de deux Testaments, mais dans le sens que certains livres orientent la compréhension de l'ensemble. À ce titre, les Évangiles ont une forme de supériorité dans la mesure où ils témoignent de la vie de Jésus et rapportent ses paroles (voir *Dei Verbum* §. 18).

34 Un témoin privilégié et normatif comme le dit KASPER 2010.

35 Voir sur ce point la réflexion de Joseph MOINGT 2007, p. 946 : « Dieu ne se révèle pas pour dire à l'homme ce qu'il devra faire pour se sauver, il le sauve par l'acte même de se révéler tel qu'il le fait

en Jésus, et cette révélation ne peut avoir lieu qu'une seule fois. »

36 Voir RAHNER, p. 271. Comme le dit François MARTIN, si depuis le concile de Florence on affirme que Dieu est l'auteur des Écritures, Vatican II (*Dei Verbum* III, 11) souligne l'œuvre des « auteurs véritables » en indiquant les écrivains bibliques (MARTIN 1996 p. 438).

37 Voir les paragraphes 7 et 19.

38 Voir FOCANT 2002, p. 368. Voir également l'article de Jean-Robert ARMOGATHE, dans ce cahier p. 37

39 Plusieurs occurrences l'évoquent : *Esther* 1,2; *Jérémie* 1,9; *Ézéchiel* 3,10; *Hébreux* 1,1 sv.

Première lettre aux Thessaloniens (2,13), l'apôtre Paul rend grâce, car ces derniers ont accueilli la parole de Dieu telle que l'apôtre et ses compagnons l'ont fait entendre, en tant que « réellement parole de Dieu » et non pas seulement « parole humaine ». Sans être successivement ou extérieurement parole humaine puis parole divine, dans une forme de juxtaposition ou de substitution, l'Écriture est dite à la fois parole divine et parole humaine dans sa forme comme dans son fond.

Selon les écoles musulmanes du *kalām*, le texte coranique est soit principalement humain de provenance divine (mu'tazilisme), soit essentiellement divin forme et contenu (hanbalisme), soit une forme humaine et un contenu divin (aš'arisme) ; selon la foi chrétienne, le principal repère pour penser l'inspiration des Écritures, signifiant leur dimension théandrique, est la personne du Christ. Dans ce sens, les précisions conciliaires des premiers siècles à son sujet sont éclairantes. Étant la Parole éternelle de Dieu, le Christ est réellement homme et pleinement Dieu, « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation » comme le dit le concile de Chalcédoine (451). Son identité humaine et son altérité divine interdisent toute logique réductionniste, binaire ou exclusiviste⁴⁰. Exprimant cette interaction sous l'angle de l'agir du Christ, le pseudo-Denys l'Aréopagite perçoit l'opération théandrique par l'image de l'épée chauffée qui conserve à la fois sa nature du fer et sa nature du feu. Synthétisant l'apport des Pères de l'Église, Jean Damascène l'évoquera par la notion de « périchorèse » qui permet de dépasser une compréhension statique des deux réalités divine et humaine du Christ et fait apparaître leur relation d'intériorité dans le respect des propriétés de chacune d'elles⁴¹.

Michel
Younès

6. Les inspirations, traces de la révélation

La spécificité de l'inspiration biblique s'inscrit donc dans le cadre de l'Alliance qui trouve son accomplissement en Christ, Verbe éternel. Cette Parole qui vient de l'intérieur de Dieu est une autorévélation dans le sens où elle ne se pose pas comme un intermédiaire entre Dieu et le monde, mais comme une médiation qui récapitule l'œuvre de Dieu depuis sa création. Pour la foi chrétienne, la créature porte en elle les traces de Dieu, ainsi que son souffle par lequel elle a été modelée. La Bible évoque cette vérité, des récits de la *Genèse* jusqu'aux *Psaumes*⁴², ou encore les lettres pauliniennes⁴³. La diversité des traces de Dieu laisse émerger différentes modalités d'inspiration,

40 Voir SESBOÛÉ, 1982, p. 228.

41 JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* III, 3.

42 À titre illustratif voir le Psaume 19 où il est dit : « Les cieux racontent la

gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce ; le jour au jour en publie le récit et la nuit à la nuit transmet la connaissance. »

43 Voir *Romains* 1, 19-20 ou encore 2, 15

rendant possible l'accueil de sa révélation. Ce qui ouvre l'être, là où il se trouve, y compris à travers sa culture⁴⁴, à l'écoute de cette parole qui prolonge et dépasse toute attente. La plénitude de la révélation en Christ ne fait pas violence à l'humanité, et dans le même temps, elle ouvre l'humain au divin. Si l'accueil de la parole de Dieu ne peut s'effectuer sans sa grâce et sans son souffle, cette parole n'est pas une simple adéquation. Le caractère apophatique et inépuisable de la révélation divine fait rupture avec les structures du monde et de l'histoire. La révélation par la Parole ouvre au mystère de celui qui se donne.

Les conséquences de ce raisonnement sont multiples. D'abord concernant le rapport au monde : à distance d'une logique d'opposition ou d'adéquation, l'accès à la révélation divine prend appui sur les traces de l'inspiration de Dieu. Le critère christique est intimement lié au repère pneumatologique. En théologie des religions, renvoyant dos-à-dos l'exclusivisme et le relativisme, cette approche conduit à explorer les expressions relatives à l'inspiration divine à l'œuvre dans le monde⁴⁵. Ensuite par rapport à l'Écriture et à son interprétation : en distinguant, sans les séparer, l'inspiration et la révélation, la foi chrétienne aborde autrement le texte normatif. Son autorité réside désormais non pas dans une forme répétitive de son contenu, mais dans sa manière d'actualiser pour chacun et à chaque moment son sens. L'impossibilité d'une lecture littéraliste est signifiée par la nature de la révélation à laquelle l'Écriture se réfère. L'histoire n'est pas le théâtre d'une action tournée vers le passé ou à la recherche d'une origine perdue, elle est orientée vers son propre accomplissement. La lecture de l'Écriture appelle une appropriation pour se conformer au Christ rédempteur, sans vouloir l'imiter mécaniquement de l'extérieur. Cette distanciation articulée entre inspiration du texte et révélation de la Parole divine rend ainsi possible l'application des différentes méthodes de lecture, y compris de l'approche historico-critique ou linguistique. C'est là que réside une des différences majeures dans la compréhension de l'inspiration entre christianisme et islam.

Thème

Conclusion

Si, dans les deux traditions religieuses chrétienne et musulmane, le terme d'inspiration évoque la communication entre Dieu et les hommes suivant une diversité cohérente (par la création, par les prophètes, etc.), la manière d'aborder le rapport entre inspiration

et révélation constitue un point de différenciation majeur. À partir du IX^e siècle, le dogme du Coran incréé a progressivement restreint le champ de l'inspiration au seul texte, considéré désormais comme étant la copie conforme de la parole incréée de Dieu, indépendamment de l'histoire ou encore de la création. D'où la préoccupation musulmane d'une unité formelle du texte pour refléter l'unicité de la parole. Toute diversité peut être comprise comme une diffraction de la vérité, d'où la suppression des vulgates coraniques pour n'en garder qu'une seule version, confessée comme étant l'unique et véritable parole descendue du ciel. Malgré le développement des lectures mystiques de type spirituel, le genre commentaire prendra le dessus, excluant d'office toute approche historico-critique ou philologique. Pour préserver sa « pureté originelle », le livre coranique devient le contenant d'une parole divine, séparée du monde. Sa nature relève d'une réalité d'un autre ordre et son transmetteur reste extérieur à l'objet transmis.

La référence à un texte inspiré en christianisme ne le projette pas en dehors de l'histoire des hommes qui le composent, sous la motion de l'Esprit de Dieu qui guide son accomplissement. Cette coopération humaine s'exprime à tous les niveaux de la rédaction, faisant apparaître jusqu'au bout la dynamique relationnelle qui habite la communication entre Dieu et les humains dans l'histoire du monde. Ainsi, la structure de la Bible et la diversité des livres qui la constituent sont à l'image d'une inspiration multiforme qui déborde sa matérialité. La finale des Évangiles canoniques le montre et la Tradition vivante de l'Église en est son expression. La clé de voûte de la diversité ou du développement renvoie à Jésus-Christ, la Parole divine en acte, confessée et célébrée comme étant une réalité vivante. Le livre devient une médiation qui inspire et accompagne la réception de cette Parole qui ouvre à la vie divine.

Michel
Younès

Michel Younès est professeur de théologie à l'Université catholique de Lyon. Outre les ouvrages cités dans la bibliographie, il est l'auteur de nombreux travaux sur l'Islâm et le dialogue interreligieux.

Bibliographie :

- M.-A. AMIR-MOEZZI 2011, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS.
- Khashayar AZMOUDEH 2007, « Esprit Saint » dans M.-Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, p. 277-279.

Thème

- Michaël FITZGERALD 1978, « Islam and Revelation », dans *Islamochristiana* 4, p. 113-125.
- Camille FOCANT 2002, « Écriture sainte », dans J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF/Quadrige, p. 368.
- Daniel GIMARET 1990, *La doctrine d'al-A's'arī*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines ».
- Geneviève GOBILLOT 2000, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Denis GRIL 2007, « Révélation et inspiration » dans M.-Ali Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 749-755.
- Walter KASPER 2010, *Dogme et Évangile*, Paris, Cerf, 2010.
- Michel LAGARDE 2009, « En islam, la vision du monde dans Le livre des Haltes de 'Abd al-Qâdir l'Algérien », in M. Younès (dir.), *L'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien*, Profac-CECR 101, Lyon, p. 48-68.
- Christoph LUXENBERG 2007, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution of the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, Schiller (trad. angl. de *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000).
- François MARTIN 1996, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, coll. « Cogitatio fidei », 196, Paris, Cerf.
- Joseph MOINGT 2007 *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2, Paris, coll. « Cogitatio Fidei », 257, Cerf.
- Albert NADER 1986, *Le système philosophique des mu'tazila*, Dâr al-Ma'sreq, Beyrouth.
- Al-Tuhâmî NAGRA 1978, « Le problème de la révélation selon le credo musulman », trad. par M. Borrmans, dans *Islamochristiana* 4, p. 127-149.
- Alfred-Louis de PRÉMARE 2004, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.
- Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*.
- B. SESBOÛÉ 1982, *Jésus Christ dans la Tradition de l'Église*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 17, p. 228.
- Michel YOUNÈS, 2008, *Révélation (s) et parole (s). La science du « kalâm » à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, Rome, PISAI, coll. « Studi arabo-islamici del PISAI » 18, 2008.
- Michel YOUNÈS, 2009, « Les écoles de pensée aux premiers siècles de l'islam » in Michel Younès, *Les courants internes à l'islam*, Lyon, Profac-CECR 99, p.37-57.
- Michel YOUNÈS, 2011, « La révélation dans le Coran », *Théophilyon*, tome XVI – vol. 2, p. 351-380.
- Michel YOUNÈS 2012, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, DDB.

En écho à l'année de la vie consacrée, qui s'est achevée le 2 février 2016, *Communio* poursuit la réflexion initiée dans le numéro 2015-5 sur les divers visages de la vie consacrée dans l'Église d'aujourd'hui¹.

Une initiative apostolique – La Communauté Saint-François-Xavier



Marguerite
Léna

« Ils seront tous enseignés par Dieu »
Jean 6,45

La Communauté Saint-François-Xavier a fêté en 2015 ses cent ans d'existence. À la suite de Madeleine Daniélou, notre fondatrice, chacune de nous a répondu à un appel personnel de Dieu, qui l'a engagée dans une mission de formation humaine et spirituelle, en particulier auprès des jeunes. Nous incarnons cet appel et cette mission par un style de vie apostolique et communautaire qui ne se reconnaît pas pleinement dans les figures classiques de la vie religieuse, sans pour autant relever d'une forme de laïcité consacré. C'est cette modalité à la fois simple et originale, libre et radicale de consécration au service de Dieu et des hommes que

je souhaite évoquer ici, comme un geste d'action de grâces pour le don de Dieu quelle représente. Une grâce est toujours donnée pour être partagée. Elle n'est pas soluble dans le temps, et quand elle est ordonnée à la jeunesse elle porte en elle plus d'avenir que de passé. Dans le contexte actuel d'épreuve de la foi par la sécularisation et d'interrogation sur la place des religions dans l'espace public, quel message porte en plein monde une telle forme de vie consacrée ? Et devant l'urgence éducative qui est sans doute le défi majeur de notre société aujourd'hui, quel sens donner à l'engagement de notre vie consacrée dans cette tâche ?

À l'origine et au cœur de notre forme de vie : un vœu d'apostolat

À l'origine de notre communauté, comme de toute initiative spirituelle authentique, il y a un appel de Dieu, adressé à

une personne singulière. Pour Madeleine Daniélou, l'occasion en fut le bouleversement que provoqua, en la jeune étudiante

1 Voir dans *L'examen de Conscience, Communio*, 2015-5, Dossier : La vie consacrée, les articles de P. RAFFIN, « Huit cents ans de vie dominicaine », p.87 et É. VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion de états de vie - L'exemple du Chemin neuf », p.95. Et dans *Notre Père II, Communio*, 2016-2, le signet de de Gilberte Baril, « Entre nouveauté et tradition. Les Dominicaines Missionnaires Adoratrices », p.103.

qu'elle était alors, l'abandon de la foi par son amie Louise, sous l'influence du milieu positiviste et athée de l'Université au seuil du xx^e siècle :

« La première pensée de l'œuvre à faire m'est venue, je crois, en 1898. Je venais d'entrer au Collège Sévigné pour y préparer mes examens. Nous étions très peu de catholiques : La directrice me dit crûment : « Ici, on perd la foi en trois mois ». Je fis connaissance d'une jeune fille qui venait d'un couvent de Notre Dame. Elle était très pieuse : elle avait une statue de la Sainte Vierge dans sa chambre. Trois mois après environ, elle me dit brusquement : « Madeleine, on m'a fait lire France et Renan, je ne crois plus, j'ai ôté la statue de la Sainte Vierge qui était dans ma chambre ». Cette parole me perça le cœur, je me dis : « Il faudrait pourtant qu'il y ait une maison où des jeunes filles catholiques puissent faire leurs études supérieures sans que de telles choses arrivent », et, en un éclair, tout le projet de l'œuvre à faire se présenta à mon esprit. C'est là, je crois, la première impulsion que Notre Seigneur m'a donnée. Je ne puis, sans émotion, revivre cet instant. Je revois le moindre détail de cette salle de cours, j'entends l'accent de la voix de Louise, je retrouve en mon cœur la même angoisse devant cette âme de jeune fille perdue pour Notre Seigneur². »

Cet événement est véritablement fondateur. C'est un appel spirituel décisif, qui touche Madeleine dans son affectivité profonde, au point qu'elle en a gardé un souvenir sensoriel et émotionnel brûlant. C'est un appel qui veut se traduire en actes : une « œuvre à faire », une « maison » à créer qui soit à la fois un lieu de transmission d'une foi vive et éclairée, et un lieu d'exigence intellectuelle, ouvert à la pensée et à la recherche, à un moment où les jeunes filles accédaient aux études supérieures. Madeleine entreprit courageusement cette œuvre, en ouvrant dès 1907 une « École Normale Libre » pour former des femmes capables de s'engager en chrétiennes dans l'enseignement, puis, en 1913, le « Collège Sainte-Marie de Neuilly », qui est, par cette référence à la Vierge Marie, comme une réponse de la foi de Madeleine au geste de rejet de Louise. C'est l'origine des « Centres Madeleine Daniélou », établissements scolaires ou centres de formation présents aujourd'hui dans divers milieux et pays.

Mais bientôt ce premier appel devint, avec le soutien du P. Léonce de Grandmaison, sj, qui l'authentifia, la conscience d'une « vocation à réaliser ». Le 4 décembre 1914, alors que l'Europe a basculé dans une folie meurtrière, Madeleine Daniélou eut l'inspiration du vœu qui de-

Signets

meure le sceau de notre consécration, la source de notre dynamisme apostolique et le lien de notre unité. Dans ses notes spirituelles, elle en relate la grâce, reçue dans la chapelle de Montmartre où les premiers compagnons de saint Ignace s'étaient mis à la disposition de Dieu :

J'ai eu un instant de grand recueillement, étant comme séparée du monde et seule avec Dieu. Et alors j'ai compris ma vocation avec une netteté parfaite. J'ai su que Notre Seigneur m'avait choisie pour être un apôtre, un instrument de son règne, que je devais me donner sans réserve, donner mon temps, mon travail, mes prières, mon sang : c'est à ce prix qu'on sauve les âmes. J'ai dit oui de toute mon âme à l'appel de Jésus, je lui ai promis de le servir. J'ai eu confiance qu'Il achèverait son œuvre en moi... J'ai pensé formuler cela dans un vœu d'apostolat impliquant une désappropriation complète³.

Dès lors, «l'œuvre à faire» par elle devient «l'œuvre de Dieu» en elle, suscitant la capacité d'y répondre par un *oui* qui engage sa vie tout entière. Bien que mariée et mère de six enfants, dont le futur cardinal Daniélou, elle va partager la formule de ce «vœu d'apostolat» avec le petit groupe qui s'est formé autour d'elle et auquel elle a donné dès 1912 le nom de *Saint-François-Xavier* :

«Pour répondre à l'appel de Notre Seigneur, je fais vœu au

Dieu tout puissant de consacrer ma vie au service de mes frères, dans la Communauté apostolique Saint-François-Xavier, pour toujours.»

Ce vœu est la réponse de notre liberté à l'appel de Dieu. Il scelle l'alliance entre la fidélité de Dieu, indéfectible, et la nôtre, qui se reçoit de Lui. Il a d'emblée une forme trinitaire : il nous met à l'écoute du Christ Apôtre, serviteur et sauveur des hommes, qui nous appelle à sa suite; il nous permet de le suivre malgré notre fragilité car elle peut s'appuyer sur la puissance de Dieu, notre Père; il nous consacre par et dans l'Esprit Saint pour la mission qui nous est confiée «au service de nos frères». Il nous établit ainsi dans un «état» ou un «être» nouveau, l'«état» ou l'«être» apostolique. Cet état apostolique se vit en plein monde, mais dans une consécration radicale et définitive de tout notre être au travail de Dieu dans ce monde, comme une synergie de nos puissances de connaître, d'agir, de créer, d'aimer, avec son dessein de salut. La prière du Christ pour ses disciples, au seuil de sa Passion, exprime pleinement cette condition paradoxale de tout chrétien, portée à son paroxysme dans la vie apostolique : «Ils sont dans le monde [...] ils ne sont pas du monde» (*Jean 17,11.16*). L'état apostolique repose donc sur la prière et l'offrande pascale de Jésus, et là est notre assurance.

Marguerite
Léna

Notre vœu nous engage à cette vie apostolique de manière profondément personnelle, mais cette consécration se réalise dans une communauté de vie, de prière et d'action avec celles qui ont reçu le même appel. Nous aimons penser aux femmes de l'Évangile et des premières communautés chrétiennes, suivant le Christ et participant ensemble et avec les apôtres à la mission de l'Église naissante⁴. Dans un temps où les formes institutionnelles sont devenues mouvantes, et où beau-

coup de familles religieuses ont eu à faire leur « *aggiornamento* » pour garder vif leur charisme et répondre aux besoins de ce temps, un tel retour à l'origine, dans sa simplicité et sa radicalité, est précieux.

Ce vœu de service apostolique est la clé de notre forme de vie, qu'il s'agisse de ses orientations fondamentales ou de son organisation concrète en fonction des lieux et des moments de la mission.

« Je fais vœu au Dieu tout puissant de consacrer ma vie... »

Qu'avons-nous donc, comme consacrés, à dire à ce monde sécularisé, avec et par notre propre existence ?

La vie consacrée ne fait pas nombre, nous le constatons actuellement dans toutes nos communautés. Mais elle fait sens, selon la riche polysémie de ce terme : sens d'une phrase, sens d'un cours d'eau, sens de l'ouïe⁵... Sens d'une phrase : la vie consacrée dit quelque chose d'intelligible : elle est un mystère à déchiffrer ; sens d'un cours d'eau : elle indique une direction, et donc elle invite à une marche en avant ; sens de l'ouïe : elle offre accès à un ordre de réalités qui sans elle serait oublié, refoulé ou inacces-

sible. La réalité ainsi rendue perceptible – d'une visibilité qui n'est pas médiatique, mais sacramentelle, capable de rendre visible l'invisible – est celle de la consécration baptismale par laquelle tout baptisé participe à la mission du Christ, prophète, prêtre et roi. Mais ces trois « notes » sont vécues chez nous « à l'apostolique ».

Saint François-Xavier, expression du caractère « prophétique » de toute vie consacrée

La charte de vie que le P. de Grandmaison a donnée à notre communauté est brève. Elle commence par l'appel à « se rendre et se garder, par le recueillement,

4 Saint Paul est un témoin essentiel de cette participation des femmes à la mission. Voir *Romains* 16,1-16.

5 Voir Paul CLAUDEL : « Le temps est le sens de la vie, comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat » (*Œuvres poétiques*, NRF, p. 135).

le désintéressement et l'amour, capables d'être enseignées par Dieu, *docibiles Dei*», à entretenir en nous et entre nous «une humble, simple et ardente fidélité au Maître intérieur», et se limite à quelques repères essentiels. Le P. de Grandmaison avait pleine conscience qu'il y avait là une audacieuse pauvreté de garanties extérieures, qui fait tout reposer sur la fidélité de Dieu et la réponse de chacune; aussi ne pouvons-nous envisager ce style de vie qu'avec beaucoup d'humilité. Mais il pensait qu'ainsi le caractère prophétique de la vie consacrée était pleinement respecté, et que la disponibilité aux besoins de la mission et l'adaptation de l'apôtre à «la face mobile du monde» en étaient accrues. Nous en avons fait depuis cent ans l'expérience : notre vie est un acte de confiance inconditionnelle dans la conduite de l'Esprit Saint, et exige en retour une pleine fidélité à ses motions, dans une vraie «désappropriation» de nos volontés propres. À cet égard, nous nous sentons proches de beaucoup de «communautés nouvelles» qui ont redonné au cœur chrétien le sens de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans l'Église.

Saint François-Xavier,
déploiement apostolique
du sacerdoce commun
des fidèles

Notre vœu fait de notre existence un geste d'offrande, afin de contribuer, à la mesure de nos forces et de nos faiblesses, à

la sanctification du monde. On peut ici aussi évoquer le témoignage du Nouveau Testament, mettant les femmes dans une proximité très grande au mystère pascal, d'ordre charismatique et non d'ordre institutionnel : elles sont au pied de la Croix, avec Marie, et elles sont les premières messagères du Ressuscité. Nous prononçons notre vœu au cours d'une Eucharistie, juste avant de recevoir le Corps et le Sang du Christ. Nous l'actualisons à nouveau chaque jour par l'Eucharistie, offrant notre vie pour qu'elle soit consacrée et devienne comme un «pain de ménage» au service de nos frères, dans la banalité des jours ordinaires. Cette consécration prend nos dons comme nos limites, les études aussi bien que les temps de détente, la force de l'âge aussi bien que les diminutions de la vieillesse. Cela nous établit dans une unité profonde, quelle que soit la forme que revêt notre service. Rien n'est profane dans une vie de baptisé, tout est matière à consécration, et notre offrande, vécue dans le monde, au service de tâches ordinaires, s'efforce d'en être le témoin.

Saint François-Xavier,
exercice de la liberté
«royale» de l'apôtre

Enfin, notre vœu constitue un acte de liberté «royale» qui qualifie celle-ci d'une manière particulière : il s'agit d'une liberté appelée, en forme de réponse à cet appel – donc elle n'est pas auto-position de soi par soi –, d'une

Marguerite
Léna

liberté reliée aux Personnes de la Trinité et à ceux auxquels nous sommes envoyées – donc elle n'est pas une autarcie solitaire – d'une liberté engagée de manière définitive – donc elle n'est pas une spontanéité passagère. Il s'agit surtout d'une liberté en tenue de service, à l'image et à la suite du Christ Roi et Serviteur. Cela se traduit par le paradoxe d'une étroite dépendance intérieure jointe à une grande marge d'initiative et de responsabilité. Nous ne choisissons ni notre mission ni nos sœurs. Mais nous avons à assumer ces conditions non choisies avec toutes nos ressources d'initiative, de responsabilité et de compétence, en vérifiant notre fidélité et nos discernements par le recours à l'accompagnement spirituel et dans l'obéissance à nos supérieures. Car le lien paradoxal entre liberté et dépendance fonde aussi la manière dont l'exercice de l'autorité et de l'obéissance se vit à *Saint-François-Xavier*. Nous parlons d'une « obéissance qui vient d'en bas » pour signifier son lien avec la spontanéité de l'amour : « *Sous l'action de l'Es-*

*prit, celui qui préside doit avoir une autorité discrète jusqu'au respect, cordiale jusqu'à l'amitié. Celui qui obéit doit avoir une ouverture pleine d'initiative parce que l'Esprit-Saint conduit du dedans l'un et l'autre... C'est un échange entre deux créatures humaines qui cherchent ensemble ce que préfère le Saint-Esprit*⁶. »

La clé de ce paradoxe se trouve dans « l'oraison virtuelle⁷ », cette manière simple de demeurer en touche avec l'Esprit Saint et de mettre en œuvre le critère du meilleur service apostolique, dans les rencontres, les travaux, les choix à poser, les paroles à dire ou à taire. Dès l'entrée dans la communauté, est offerte d'emblée cette expérience d'une familiarité avec Dieu qui ne se limite pas aux temps d'oraison explicites mais pénètre peu à peu toute la vie, l'établissant dans la liberté filiale. Ainsi l'action elle-même devient, selon l'expression du P. de Grandmaison, notre « cloître » : l'humble lieu mystique de notre union à Dieu par notre coopération à son action.

« ...dans la Communauté Saint-François-Xavier... »

Notre vœu se vit en communauté. La Communauté *Saint-François-Xavier* voudrait être une « *ecclesiola* », enracinée comme l'Église dans le mystère

trinitaire puisque fondée sur notre vœu à chacune, et ordonnée comme l'Église à la mission. Elle articule la diversité des dons, des âges, des formations,

6 Germaine d'YNGLEMARE, conférence spirituelle à Saint-François-Xavier.

7 L'expression peut prêter à contre sens en raison du « monde virtuel » de l'informatique, mais elle fait partie de notre héritage...

des missions, dans l'unité d'un corps apostolique au service d'une œuvre commune. Cette fraternité vécue et cette œuvre commune tiennent ensemble nos missions particulières, reçues en Église et dans ce corps, vivifiées par lui et rapatriées en lui.

Nous avons, dès l'origine, choisi un mode de vie ordinaire, fidèle en cela à notre insertion en plein monde, sans signes distinctifs particuliers, hormis la médaille que nous portons toutes et qui rappelle le rôle de l'Esprit Saint dans nos vies. Notre manière d'assumer les conseils évangéliques, implicitement présents dans notre vœu, déploie leur dimension proprement apostolique : nous ne possédons rien à titre personnel, nous efforçant à une vraie sobriété de vie et nous ne disposons de nos biens – y compris notre mode d'habitation – qu'en fonction et au service de la mission. Nous mettons également à son service nos puissances d'aimer et de vouloir, par la chasteté et l'obéissance dans nos relations communautaires et apostoliques.

Cette sobriété de vie, cet amour chaste et cette libre dépendance, vécus dans des activités partagées quotidiennement avec des laïcs, sont un lieu de combat spirituel, car la désappropriation ainsi exigée ne va pas sans bien des résistances à surmonter, en nous-mêmes et dans la société qui nous entoure. Mais peut-être la vie consacrée exerce-t-elle aujourd'hui une précieuse forme de vigilance anthropologique face aux défis qui touchent les dynamismes les plus profonds de l'existence humaine : nos puissances d'aimer, en témoignant de l'inconditionnalité de l'amour ; notre capacité de posséder et de disposer des choses, mais aussi des compétences, des dons humaine et spirituels, en les ordonnant au bien commun ; notre pouvoir de décision enfin, en protestant contre la réduction de la liberté à un « c'est mon choix », qui la mutile de ses conditions et de ses responsabilités. Si nous sommes fidèles à cette triple vigilance, et surtout si nous la vivons joyeusement, nous constatons souvent qu'elle est libératrice, et constitue un signe clairement perçu par beaucoup autour de nous.

*Marguerite
Léna*

« ...au service de mes frères... »

La mission est la clé et la finalité dernière de notre mode de vie. Nous avons reçu de l'expérience fondatrice de Madeleine Daniélou l'axe essentiel de cette mission : elle s'ordonne à la formation, entendue au sens le

plus large de ce terme, comme un lieu privilégié où œuvrer à la croissance humaine et spirituelle des êtres. C'est également pour nous le lieu d'une unification sans confusion ni séparation entre le service de l'homme et

l'ouverture à la vie divine, entre les dons humains et l'offrande sans réserve de soi-même, ainsi qu'entre la culture et la foi. Cela commande le mode de la formation à *Saint-François-Xavier* : elle s'efforce de développer chacune dans sa personnalité et selon ses capacités propres, afin qu'elle puisse assumer sa mission avec goût et compétence, percevoir les appels du monde et y répondre de manière juste ; elle se vit donc d'emblée comme une école de désappropriation et de service... et se poursuit toute la vie : « Nous ne cessons d'apprendre notre métier d'apôtre⁸ ! »

Notre mission se décline aujourd'hui en formes plus diverses qu'à l'origine : vie scolaire dans les établissements animés par la Communauté *Saint-François-Xavier*⁹, mais aussi tâches de formation et de recherche intellectuelle, d'accompagnement psychologique et spirituel d'adultes ou de jeunes, d'organisation et d'animation de retraites ou de camps de jeunes... Ces missions nous associent à d'autres lieux et à d'autres acteurs de la vie de l'Église¹⁰. Elles ont élargi et diversifié nos communautés, nous appelant à exercer un modeste « ministère de communion » entre nous au fil du quotidien.

Mais, quelle que soit la forme concrète de notre service apostolique, il cherche à procéder de l'expérience intérieure commune que nous faisons de la conduite de l'Esprit Saint.

Madeleine Daniélou a traduit cela dans notre mission éducative par l'expression d' « éducation selon l'É/esprit ». Celle-ci se décline en trois adjectifs : elle se voulait *personnelle*, à l'heure où les totalitarismes envahissaient l'Europe et embrigadaient la jeunesse dans des mouvements de masse. Aussi les relations entre les personnes ont-elles toujours eu plus d'importance pour nous que les structures et les organisations. Elle se voulait *libérale*, non au sens que ce terme prend dans les modèles économiques soumis à la loi du marché, mais au sens d'une confiance faite à la liberté des jeunes, comprise en termes de capacité d'initiative et de responsabilité avec et pour autrui. Enfin, elle se voulait *spirituelle*, en donnant à ce beau mot de la langue française toute sa polysémie : la profondeur de l'intériorité et l'ampleur de l'ouverture ; la présence à soi par la capacité de penser, d'aimer, de créer, et la présence à Dieu dans l'accueil de l'Esprit Saint au foyer de notre propre esprit.

Signets

8 Expression de Dominique Paillard, SFX.

9 Actuellement en France (Établissements Sainte-Marie de Neuilly, Charles Péguy de Paris 11^e et de Bobigny, Centre Madeleine-Daniélou de Rueil, Centre Charles-Péguy de Garges-lès-Gonesse), en Côte d'Ivoire (Lycée Sainte-Marie d'Abidjan) et en Corée du Sud (Lycée international Xavier à Séoul).

10 Par exemple : L'Enseignement catholique, le Centre Sèvres, le Collège des Bernardins, le Réseau ignatien, les diocèses et paroisses de nos implantations...

Cette orientation personnelle, libre et spirituelle demeure la note éducative fondamentale de nos diverses missions; chacune en déploie les différents harmoniques, au bénéfice du corps entier. Elle se résume en une formule simple : « Discerner la ligne de l'élan créateur dans un être et la suivre; discerner la conduite de Dieu sur lui et la seconder. »

On le voit : ces convictions éducatives héritées de Madeleine Daniélou sont la traduction, dans le domaine pédagogique, de l'expérience qu'elle-même a faite de la conduite de l'Esprit Saint tout au long de sa vie. Ce qui relève du secret mystique d'une âme docile à l'action de Dieu a trouvé une sorte de traduction indirecte dans les accents de sa pratique éducative : une autorité humble appelant une obéissance libre et inventive; le souci de s'ajuster patiemment à chacun tout en l'appelant à sa plus haute mesure; le recours au conseil plutôt qu'au commandement... Bref un mode d'action inspiré par l'amour, à la fois exigeant et délicat, fort et doux, agissant « du dedans » pour mieux tourner chacun vers le « dehors », vers les besoins des autres et du monde. Il y a là comme une correspondance mélodique entre l'action tâtonnante de l'éducateur humain et l'action souveraine de l'Esprit Saint Éduca-

teur. « Il nous faut entrer dans la nuée mystérieuse qui entoure l'action de Dieu... comme des envoyés qui n'ont pas la direction de l'œuvre, qui ne peuvent pas tout prévoir, ni tout mesurer... Aussi y a-t-il dans tout apôtre inspiré une grande assurance et en même temps une certaine indétermination. Une grande assurance, parce qu'il est mû par un autre dans sa tâche apostolique et une certaine indétermination qui est espace de liberté laissé à Dieu¹¹. » En ce temps si incertain de ce qu'il veut transmettre aux plus jeunes, où tant d'éducateurs manquent d'assurance pour témoigner de ce qui les fait vivre, et où d'autres voudraient maîtriser l'agir éducatif par des procédures et des programmes, cette « nuée mystérieuse » de l'éducation chrétienne est peut-être un secret à partager plus généreusement. « L'éducation est une œuvre d'amour », écrivait Madeleine Daniélou à la première page de *L'éducation selon l'esprit*¹².

En tout cas, la mission ainsi vécue permet une réelle cohérence entre notre spiritualité de consécration en plein monde et nos nombreuses collaborations avec des laïcs ainsi qu'avec d'autres lieux d'Église. En fidélité à l'intuition originelle de Madeleine Daniélou, associant d'emblée des laïcs à son œuvre, et aux développements apportés par le

Marguerite
Léna

11 Jacqueline d'USSEL, conférence spirituelle à la Communauté Saint-François-Xavier.

12 Madeleine DANIELOU, « L'Éducation selon l'esprit », in : *Écrits I*, Texte préfacé, adapté et établi par Blandine-D. Berger, sfx, Cerf, 2011, p. 169.

concile Vatican II à leur mission dans l'Église, nous constatons combien cette synergie entre laïcs et consacrés est précieuse : nous pouvons les aider à déployer leur consécration baptismale, mais aussi et peut-être surtout ils nous aident eux-mêmes à découvrir des aspects de notre

propre vie consacrée et à vivre plus pleinement notre mission. Cet « échange des dons » dont la vie ecclésiale et sociale multiplie actuellement les occasions, dans le respect de l'identité de chacun, est un des privilèges de notre temps de communications accrues.

« ...pour toujours. »

Le sceau de notre vœu et de notre vie est dans ce « pour toujours ». C'est lui qui imprime à notre consécration son élan vers le Royaume, dans la conscience vive que nos fidélités fragiles sont ainsi prises et portées dans la fidélité indéfectible de Dieu. C'est lui qui témoigne, dans ce temps des engagements provisoires et des alliances conditionnelles, de l'absolu de Dieu et de la capacité de la liberté de l'homme à s'engager sans retour.

C'est lui aussi qui nous permet de traverser les turbulences, les épreuves, les défaillances et les péchés de nos vies personnelles et communautaires sans nous y arrêter ni nous y perdre. Puisque tout vient, depuis le commencement de *Saint-François-Xavier*, de l'« amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains 5,5*), nous avons la certitude paisible que cet amour aura aussi, dans nos vies, le dernier mot.

Signets

Marguerite Léna, née en 1939, membre de la Communauté apostolique Saint-François-Xavier, a enseigné la philosophie dans les Centres Madeleine-Daniélou, au Centre Sèvres et à la Faculté Notre-Dame au Collège des Bernardins. Elle a publié : L'Esprit de l'éducation (Coll. Communio/Fayard, rééd. Parole et Silence, 2001), Le Passage du témoin (Parole et Silence), Honneur aux Maîtres (Critérior), Une plus secrète lumière (en collaboration avec Roselyne de Feraudy, Lethielleux), Patience de l'avenir (Lessius), Colette Kessler, le passage de la Gloire (Chemins de dialogue, 2015).



Les événements de Fátima

En 1915-1916, l'Ange du Portugal apparaît à des enfants près du village de Fátima (au diocèse de Leiria, 130 km au N de Lisbonne). Six apparitions de la Vierge se produisent ensuite en 1917 (13 mai, 13 juin, 13 juillet, 19 août, 13 septembre et 13 octobre) devant trois jeunes cousins qui gardaient les moutons au lieu dit *Cova da Iria* : Jacinthe (1910-1920), François (1908-1919) et Lucie (1907-2005), entrée chez les Sœurs Dorothee en 1925, puis passée au Carmel de Coïmbra en 1948. La Vierge aurait confié aux pasteurs une révélation secrète, dont deux parties furent révélées en 1941 (vision de l'enfer, conversion de la Russie) et la troisième en 2000 (meurtre du pape). Reconnues en 1930 après sept ans d'enquêtes, les apparitions ont connu un succès mondial : le sanctuaire accueille 4 millions de pèlerins et visiteurs chaque année. Entre 1935 et 1942, Sœur Lucie a rédigé pour les autorités ecclésiastiques quatre *Mémoires* sur les événements. Tous les documents sur les « secrets » sont reproduits et traduits dans le volume cité note 1, avec un commentaire théologique du cardinal Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (p. 229-241).

J.-R. A.

Les pèlerins qui viennent à Fátima y trouvent un milieu propice au recueillement et à la prière. Ils ne peuvent pas ne pas entendre cet appel à la conversion qui est au cœur du message. N'est-ce pas là le sens profond des événements qui firent connaître Fátima au monde entier et se trouvent si fidèlement rapportés dans les *Mémoires* de sœur Lucia¹ ?

Nous avons entendu le cardinal Cerejeira² expliquer que la garantie la plus sûre des événements est leur entière conformité avec la Tradition de l'Église. Devant les apparitions, les jeunes bergers se mirent à agir, à parler, à prier selon des critères qui, de toujours, ont présidé à la vie de la communauté ecclésiale.

1 Nous renvoyons à la traduction française des *Mémoires*, dans l'édition de Luís Kondor, annotée par Joaquin M. Alonso, *Secretariado dos Pastinhos*, 7^e éd., 2008, Fátima (<http://www.lesconfins.com/FATIMALUCIE.pdf>). Le Sanctuaire a publié en 1992 (6 vol., 14 tomes) la *Documentação Crítica de Fátima*. Le vol. I, *Interrogatórios aos videntes (1917-1919)* a été republié en 2013.

2 Manuel Gonçalves CEREJEIRA (1888-1977), patriarche de Lisbonne, cardinal en 1929.

Et y a-t-il, de fait, un thème plus consonant à la prière de Jésus et à la grande Tradition de l'Église, pour attester la véracité des événements, que ce thème de la conversion, du retour de l'homme vers Dieu en s'écartant du péché ?

C'est le motif fondamental du message de Jésus : « Convertissez-vous, car le Royaume de Dieu est tout proche » (*Matthieu* 4, 17 ; voir *Marc* 1, 14 sv). C'est le cœur de la prière des Apôtres (*Actes* 2, 38 ; 3, 19 etc). Et si le baptême constitue, dès les origines, le rite d'entrée dans la communauté, c'est bien parce qu'il est d'abord un rite de conversion. La profession de foi baptismale signifie l'adhésion existentielle du fidèle qui s'engage à vivre d'une manière différente, à rejeter le péché et à se convertir à Dieu.

Se convertir, c'est être sauvés du péché, un salut reçu par grâce à travers le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ³. Nous avons été baptisés dans sa mort « pour que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle » (*Romains* 6, 4).

À l'origine de la rédemption se trouve le don sacrificiel de

Jésus comme le véritable Serviteur de Dieu qui s'abandonne à la souffrance du châtement pour le péché à la place des pécheurs : *pro multos, peri pollôn* (*Isaïe* 53, 11 sv et *Marc* 14, 24 et //), autrement dit : *pour tous*, selon le sens de l'expression araméenne sous-jacente. Jésus est au milieu des siens comme celui qui sert (*Luc* 22, 27).

De nombreux exégètes (et non des moindres, comme Martin Hengel⁴) tiennent pour authentique le logion de *Marc* 10, 45 : « le Fils de l'homme [...] n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude ».

C'est ainsi que la Dame de Fátima, lors de l'apparition du 13 mai, a tenu avec les petits bergers le dialogue suivant, rapporté par Lucie :

– *Voulez-vous vous offrir à Dieu pour supporter toutes les souffrances qu'Il voudra vous envoyer, en acte de réparation pour les péchés par lesquels Il est offensé et en supplication pour la conversion des pécheurs ?*

– *Oui, nous le voulons, fut notre réponse.*

– *Vous allez donc avoir beaucoup à souffrir, mais la grâce de Dieu sera votre réconfort (p. 85).*

Signets

3 Cet aspect central du message de Fátima a été étudié au Congrès international de 2001 : *Mysterium Redemptionis. Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, Santuário de Fátima, 2002.

4 M. HENGEL, « La 'folie' du Fils crucifié », *Communio* (Fr.) 1980, 1, p. 13-21. Voir H. de Noronha GALVÃO, *A fé na paixão e morte de Jesus Cristo*, in : *Communio* (Port.) 1984, 1, p. 169-178.

La suite de Jésus, l'*imitatio Christi*, consiste essentiellement à suivre son exemple comme serviteur de Dieu, le « juste souffrant » pour les péchés des hommes :

Si, faisant le bien, vous supportez la souffrance, c'est une grâce auprès de Dieu. Or c'est à cela que vous avez été appelés, car le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces [...] C'est sa meurtrissure qui vous a guéris (1 P 2, 20b-21; 24).

Le 13 juillet, à la troisième apparition, le premier secret fut révélé aux bergers, avec la vision de l'enfer. Puis, dit Marie :

Sacrifiez-vous pour les pécheurs, et dites à Jésus souvent, et particulièrement chaque fois que vous ferez un sacrifice : Ô Jésus, c'est par amour pour Vous, et pour la conversion des pécheurs, et en réparation pour les péchés commis contre le Cœur Immaculé de Marie (p. 90).

Si dans les *Mémoires* de Lucie, Jacinthe nous apparaît comme surtout désireuse de correspondre à l'appel et faire des sacrifices pour les pécheurs, François est plus particulièrement touché par le désir de consoler Notre Seigneur, qui est si triste, comme il dit, de voir les péchés

des hommes. Des trois, François, comme le dit Lucia, était le plus contemplatif. Et elle nous raconte elle-même qu'à la troisième apparition, après la vision de l'enfer,

ce qui l'impressionnait ou l'absorbait davantage, c'était Dieu, la Très Sainte Trinité, dans cette lumière intense qui nous pénétrait au plus profond de l'âme.

Ensuite il disait :

Nous brûlions dans cette lumière qui est Dieu et nous ne nous consumions pas. Comment est Dieu? On ne peut pas l'expliquer! Oui, vraiment, personne ne pourra jamais le dire! Mais ça fait de la peine qu'Il soit si triste! Si je pouvais seulement Le consoler! (p. 151-152).

Henrique
de Noronha
Galvão

Dès les apparitions de l'Ange en 1916, les jeunes bergers furent éveillés au sentiment de la gloire de Dieu, dans le mystère de sa vie trinitaire⁵, le cœur de Marie étant intimement uni à celui de son Fils (p. 80). Fátima est profondément, extrêmement *théo-logique*. Il s'agit de la manifestation du mystère même de Dieu, manifestation qui ne peut pas ne pas être christocentrique, puisque c'est dans le sacrifice du Christ pour les péchés des hommes que s'ouvre son cœur pour révéler son amour sauveur,

5 Pour l'importance du motif trinitaire dans les apparitions de Fátima, voir António MARTO, « A Beleza do Rosto Trinitário de Deus na Mensagem de Fátima », Congrès International (2007), *Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...*, Santuário de Fátima, 2008, p. 35-56.

son Esprit. Marie est la médiatrice, et de ses mains part cette lumière de Dieu où Il se révèle dans son dessein de salut (p. 131, 150).

Comme le dit le petit François :

Ce que j'ai le plus aimé, ce fut de voir Notre Seigneur dans cette lumière que Notre Dame nous a mise dans la poitrine (p. 147).

La théologie de Fátima est profonde, vaste, complexe. Comme le disait le cardinal Larraona⁶, « aucune manifestation de Notre Dame eut un contenu aussi riche qu'à Fátima ; aucune apparition reconnue par l'Église ne nous a transmis un message aussi clair [...] et aussi profond que celle-là » ; Mgr João Pereira Venâncio⁷ parlait de Fátima comme d' « un abrégé de l'Évangile ». Le P. Luis Kondor, à qui nous empruntons ces citations⁸, va jusqu'à affirmer que « le message de Fátima constitue une somme de la doctrine catholique où rien ne manque d'essentiel ». Nous dirons seulement, plus modestement, que ce message contient les aspects fondamentaux de la foi chrétienne, adaptés aux besoins de notre époque.

Mais on pourrait dire également que la valeur de Fátima consiste dans une *intelligentia*

fidei, une authentique théologie. En quel sens ?

Ce mot *théologie* aurait pu, il y a quelques années, sonner bizarrement, car on entendait alors par là un système de vérités abstraites, un corps de doctrine bien défini dans sa cohérence logique. Mais on parle aujourd'hui de plusieurs types de théologie, et s'il y a en a un qui a été profondément remis en question, c'est bien la théologie spéculative. Depuis que Heidegger a annoncé la fin de la métaphysique (et quelles que soient nos réserves sur ce point), le fait est que les théologiens se sont empressés de le suivre, en préconisant des théologies plus proches de la vie. Or à Fátima nous avons, précisément, une théologie qui n'est pas une spéculation abstraite, mais qui est constituée de catégories vivantes, d'événements concrets. *Fátima me semble donc être, en premier lieu, l'actualisation du message chrétien au moyen d'une théologie en acte.*

Les révélations particulières, on le sait, n'ajoutent rien à ce qui a été, une fois pour toutes, révélé en Jésus Christ. Si Dieu décide d'intervenir dans le cours de l'histoire, pour ainsi dire de façon particulière, c'est parce que Dieu est aussi théologien. Ou plutôt, en toute rigueur, Il

6 Arcadio Larraona (1887-1973), cardinal en 1959.

7 João Pereira Venâncio (1904-1985), évêque de Leiria-Fátima de 1958 à 1972.

8 Luis KONDOR, CVD, vice-postulateur de la cause de canonisation des petits voyants, *Teologia de Fatima* (1928-2009), *Teologia de Fátima. Iniciativa duma exposição sistemática dos Acontecimentos e da Mensagem de Fátima*, Fátima, 1980, p. 12.

est l'unique Théologien. Ceux qu'on appelle théologiens ne font rien d'autre que de balbutier ce qu'ils contempnent dans le Logos divin. Dieu peut donc offrir à son Église, à certains moments, des événements charismatiques pour lui faire souvenir ce dont il est important qu'elle se souvienne. C'est bien là la mission que Lucie reconnaît avoir reçue de Dieu :

Je crois donc [...] que Dieu a voulu seulement se servir de moi pour rappeler au monde la nécessité qu'il y a d'éviter le péché, de réparer les offenses envers Dieu par la prière et par la pénitence (p. 136).

À propos des révélations particulières, on peut dire qu'elles proclament ce que les rationalismes de chaque époque (et même les théologiens) essaient de passer sous silence. Ne serait-ce pas le cas, aujourd'hui, avec le sentiment d'un Dieu transcendant et personnel, avec la reconnaissance du péché, la nécessité de la conversion, la valeur de la souffrance supportée comme sacrifice en union avec la Passion du Christ ?

Si la théologie est intelligence de la foi, *intelligentia fidei*, elle suppose par conséquent une

culture. La deuxième caractéristique de la théologie de Fátima, à mon sens, est qu'elle provient d'une culture populaire. Si Dieu intervient ici comme théologien, si je peux continuer à m'exprimer ainsi, ce n'est pas pour proposer de nouvelles idées géniales qui ont révolutionné la théologie. Dieu s'accommode entièrement aux représentations de la foi qui sont propres aux pasteurs et à leur milieu⁹. Ainsi pour la représentation de l'enfer, qui appartient au premier thème du secret. Lorsque Jacinthe demande à Lucie ce qu'est l'enfer, elle répondit, selon son propre témoignage :

C'est une fosse d'animaux et une fournaise très grande (c'est ainsi que me l'expliquait ma mère) et c'est là que vont les pécheurs qui ne se confessent pas. Ils restent là toujours à brûler! (p. 46)

Henrique
de Noronha
Galvão

Il est impressionnant de voir combien cet imaginaire est proche des représentations de l'enfer que l'art chrétien a figurées tout au long de l'histoire.

Théologie populaire construite à travers des événements, la théologie de Fátima se présente donc, en troisième lieu, comme insérée dans une histoire qui dépasse les limites étroites de

9 Ce qu'a souligné le cardinal Ratzinger à l'occasion de la publication du troisième secret : « Le sujet, le voyant [...] voit avec ses possibilités concrètes, avec les modalités représentatives et cognitives qui lui sont accessibles [...] L'image peut advenir seulement selon ses mesures et ses possibilités. Ces visions ne sont donc jamais de simples 'photographies' de l'au-delà, mais elles portent aussi en elles-mêmes les possibilités et les limites du sujet qui perçoit » (voir plus bas n. 14).

l'Église; ou, mieux encore, elle surgit insérée dans l'histoire de l'Église en tant qu'elle est intimement liée à l'histoire du monde. Dans ce contexte, Fátima est un événement proprement historique et charismatique tout à la fois. L'appel à la conversion ne s'adresse pas seulement à des personnes individuelles, mais il fait place à des dimensions politiques universelles. Il est intéressant de voir comment d'une part les événements de Fátima peuvent être aussi simples et humbles, et d'autre part, comment ils peuvent avoir des implications et des conséquences si importantes au plan mondial. D'abord, les références que nous avons déjà relevées : le nom même de Fátima, un nom arabe¹⁰, dont la portée ne nous est pas encore bien connue. La manière dont l'Ange donne la communion aux enfants coïncide, d'une certaine façon avec la pratique de l'Église orthodoxe, à une époque où la communion sous les deux espèces n'avait pas été restaurée en Occident par Vatican II. C'est un signe qui acquiert une grande portée quand nous nous apercevons que le grand pays de tradition orthodoxe, la Russie, est tellement lié à Fátima par d'autres aspects. Il y a également les prophéties sur les guerres mondiales, qui appartiennent aussi au secret. Mais même si la perspective est

extrêmement grave et sérieuse, il n'y a pas pour autant ici ce côté pessimiste qu'on a voulu y trouver. De même que la conversion peut sauver le pécheur de la condamnation, de même elle peut épargner au monde la catastrophe des guerres. Et dans le plan de notre histoire, cela a même été assuré par la sainte Vierge : « À la fin, mon Cœur Immaculé triomphera » (p. 185).

L'interpellation de Fátima s'adresse donc bien au destin des hommes et de l'humanité tout entière, au destin personnel de chacun, mais aussi à un destin collectif, temporel et historique. Fátima reflète, de manière simple et populaire, la solidarité de toute l'humanité dans l'économie du salut. Le dessein de Dieu a déjà été réalisé une fois pour toutes, en Jésus Christ (*Romains* 6, 10); il s'actualise, cependant, dans une forme extraordinaire, de notre temps, par la médiation de sa Mère.

Si l'Église est « comme un sacrement de salut » et Marie une figure de l'Église, selon Vatican II, on peut dire aussi que Marie est en quelque manière sacrement de salut. Elle est cette maternité qu'Augustin attribue fréquemment à l'Église, et tout spécialement à l'Église eschatologique, la Jérusalem céleste. On sait que pour lui, Marie est *figura*

Signets

10 Fatima az-Zahra'a (606 ? -632) est la fille préférée du prophète Mahomet. Considérée comme la reine des femmes du Paradis, il s'agit d'un des personnages féminins les plus symboliques de la religion musulmane (NdT).

Ecclesiae. Et Marie à Fátima est le signe sacramentel au milieu de nous de la Jérusalem céleste, de cette Église eschatologique dans sa fécondité et dans son zèle maternel. L'Ange, dont les apparitions l'ont annoncée, en donne témoignage.

Fátima se déroule dans une ambiance eschatologique, et les phénomènes cosmiques ne manquent pas, à la manière de la Bible, de marquer ce caractère apocalyptique. Mais ces signes, et en particulier celui du soleil¹¹, viennent corroborer, de manière spectaculaire, une profonde réalité intérieure. Sa plus belle manifestation vient de la lumière qui paraît surgir des mains de la Vierge quand elle les ouvre pour envelopper les enfants dans la lumière divine. C'est dans la lumière que les secrets de Dieu leur sont révélés.

Nous brûlions dans cette lumière qui est Dieu et nous ne nous consumons pas. Comment est Dieu? On ne peut pas l'expliquer! Oui, vraiment, personne ne pourra jamais le dire! (p. 151)

Ce sont les paroles de François, déjà citées. C'est dans cette lumière que les voyants se sont sentis enflammés, il leur semblait brûler. Il n'est pas besoin à ce propos, de renvoyer à la grande tradition de l'Église, il

suffit de rappeler celle de grands théologiens comme Bonaventure. Pour lui en effet, c'est le feu de l'*affectus* qui porte la théologie mystique aux plus hauts sommets de la contemplation.

Mais si la grande théologie du passé trouve un écho dans Fátima, nous y rencontrons aussi, assez curieusement, des thèmes que la théologie n'a entrepris que récemment de considérer avec attention. Par exemple le problème de la souffrance de Dieu :

« Mais ça fait de la peine qu'Il soit si triste ! Si je pouvais seulement Le consoler ! » (ce sont les mots de François, qu'il répète à plusieurs reprises).

C'est en effet comme Fils de Dieu que Jésus supporte sur la croix la souffrance pour le péché. Dans l'abandon qui le mène à la mort, il prie le Père auquel il est uni, puisque c'est la volonté du Père qu'il est en train d'accomplir. Il est uni au Père dans l'amour douloureux de l'Esprit qu'il fera jaillir pour l'Église, de son cœur transpercé par la lance, selon l'interprétation de saint Jean. C'est au sein du mystère trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit que se trouvent, tout ensemble, la profondeur et le sentiment ultime de la souffrance rédemptrice. Le sacrifice pour le péché ne concerne pas le

Henrique
de Noronha
Galvão

11 Lors de la dernière apparition, le 13 octobre 1917, la pluie cessa, et la foule put regarder le soleil, qui parut s'approcher de la Terre, puis se mettre à tourner en vacillant (la « danse du soleil ») (NdT).

Dieu impassible de la philosophie grecque, mais bien le Dieu de la révélation biblique, qui s'émeut du péché et de la souffrance des hommes¹².

Lumière et feu : c'est l'esprit de Dieu qui est descendu à la Pentecôte sur la communauté apostolique et Marie. Maintenant, à Fátima, Marie transmet mystérieusement ce même Esprit, lumière et feu, qu'en union avec toute l'Église elle avait reçu à la Pentecôte.

Dans cet Esprit, confié à Marie et à l'Église, nous rencontrons la raison d'être de l'harmonie spontanée, naturelle, qui existe pour les pasteurs entre le monde de leurs visions et le monde concret du Peuple de Dieu qui accourt au lieu des apparitions, accompagné par ses pasteurs. Le pape est présent dans le message de Fátima, l'évêque du diocèse a suivi les événements, les prêtres ont accompagné les voyants. Ce qui n'a cependant pas conduit les enfants à perdre tout sens critique. En parlant des interrogatoires interminables auxquels ils furent soumis, Lucie dit avec humour :

Monsieur le Curé se plaignait surtout de ce que nous essayions d'éviter particulièrement les prêtres. C'était vrai, et il avait raison. Mais c'était aussi parce que,

spécialement, les prêtres nous interrogeaient, nous réinterrogeaient et recommençaient à nous interroger. Lorsque nous nous voyions en présence d'un prêtre, nous nous disposions à offrir à Dieu nos plus grands sacrifices (p. 109-110).

Il se déploie à Fátima une économie du salut, de dimension eschatologique, avec les médiations sacramentelles, tant par Marie que par l'Église institutionnelle, une économie du salut qui touche les hommes dans la réalité concrète de leur histoire actuelle.

Il faut se situer dans cette perspective pour comprendre ce qu'on a nommé « l'économie du silence » de Fátima (« le silence a été pour moi une grande grâce », écrit Lucie, p. 136). Dans ses *Mémoires*, Lucie parle de ce silence comme de quelque chose que les enfants ont gardé naturellement, avant même que la Vierge le leur demandât, et elle l'a compris comme une fonction liée aux événements et à leurs protagonistes : rappeler aux hommes de ce temps ce qui était déjà contenu dans l'Évangile. Dans les Évangiles nous trouvons déjà ce silence, le silence messianique. Le *kairos* (l'instant) de Dieu tient une place particulière dans le *chronos* (le temps) des hommes ; et cette place n'est pas la même selon

12 Thème traité par le saint pape JEAN-PAUL II, *Dominum et vivificantem* n. 39 et par BENOÎT XVI, *Spe salvi* n. 39, qui cite saint BERNARD : *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis.*

ceux à qui Il s'adresse. Les uns sont les premiers destinataires du message, les autres sont ceux à qui les premiers ont mission de transmettre ce message.

En quoi consiste concrètement le secret ? « Le secret comprend trois choses distinctes, et j'en dévoilerai deux » (p. 127), dit Lucie au début de son troisième *Mémoire*¹³. Dans les deux choses du secret d'abord révélées, nous trouvons à la fois un appel à la responsabilité de la liberté humaine, dans laquelle surgissent des implications négatives exprimant la radicalité et la gravité d'une telle responsabilité (la vision de l'enfer), mais à qui ne fit jamais défaut l'initiative généreuse de la miséricorde divine qui offre le salut (le triomphe final du Cœur immaculé de Marie). La troisième partie, qui était alors restée secrète, est distincte des deux premières, selon sœur Lucie, mais elle ne laissera pas d'être, comme les deux autres, la lumière de l'espérance qui a raison de tout, et qui est tellement le propre de Fátima comme celui de toute l'histoire du salut.

La publication en 2000 de cette troisième partie fut décidée par le saint pape Jean-Paul II, après l'attentat dont il fut victime : elle donna l'occasion d'une déclaration de la Congrégation pour

la doctrine de la foi sur *Le message de Fátima*¹⁴. Il y est rappelé ce que le pape avait déclaré le 13 mai 1994 :

« C'est une main maternelle qui guida la trajectoire de la balle et le Pape agonisant s'est arrêté au seuil de la mort¹⁵ ».

Les événements ultérieurs de 1989 ont conduit, en Union soviétique et dans de nombreux Pays de l'Est, à la chute du régime communiste, qui se faisait le défenseur de l'athéisme. Pour cela aussi, le Souverain Pontife remercie de tout cœur la Vierge très sainte. Cependant, dans d'autres parties du monde, les attaques contre l'Église et contre les chrétiens, accompagnées du poids de la souffrance, n'ont malheureusement pas encore cessé. Bien que les situations auxquelles fait référence la troisième partie du secret de Fátima semblent désormais appartenir au passé, l'appel de la Vierge de Fátima à la conversion et à la pénitence, lancé au début du vingtième siècle, demeure encore aujourd'hui d'une actualité stimulante¹⁶.

Henrique
de Noronha
Galvão

Pour le cardinal Bertone, « Fátima est sans aucun doute la plus prophétique des apparitions modernes », cependant que dans son *Commentaire théologique*, le cardinal Ratzinger affirme qu'« à toutes les époques est donné à

13 Lucie rapporte que l'évêque de Leiria, à qui on demandait de lui ordonner « de tout dire », avait répondu : « Je ne l'ordonne pas. Je ne veux pas me mêler de ce qui est secret » (p. 175).

14 <http://tiny.cc/cdf-fatima> 

15 *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XVII-1, Città del Vaticano 1994, p. 1061

16 Cardinal Bertone, 13 mai 2000, à Fátima.

l'Église le charisme de prophétie, qui doit être examiné, mais qui ne peut être déprécié». Il cite à cet endroit le passage de saint Paul dans la première Épître aux Thessaloniens (5, 19 sv) :

«N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les prophéties, mais discernez la valeur de toute chose, ce qui est bien, gardez-le.»

Et il déclare :

À ce sujet, il convient de tenir compte du fait que la prophétie, au sens biblique, ne signifie pas prédire l'avenir, mais expliquer la volonté

de Dieu pour le présent, et donc montrer la voie droite vers l'avenir. [...] Dans ce cas, l'importance de la prédiction de l'avenir est secondaire. Ce qui est essentiel, c'est l'actualisation de l'unique révélation, qui me concerne en profondeur : la parole prophétique est un avertissement ou encore une consolation, ou même les deux à la fois.

Avertissement et consolation sont, de fait, les deux composantes fondamentales du message de Fátima, comme proposition d'espérance pour l'Église et pour le monde.

(Traduit du portugais par J.-R. Armogathe. Titre original : Para uma teologia di Fátima)

Signets

Henrique de Noronha Galvão, né en 1937, prêtre du diocèse de Lisbonne, a soutenu une thèse à Ratisbonne avec le professeur Ratzinger (*Die existentielle Gottes-erkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones, Einsiedeln : Johannes Verlag, 1981*). Professeur émérite à l'Université catholique portugaise, membre de la Commission théologique internationale (1992-1997), il dirige depuis ses origines l'édition portugaise de *Communio*.

Le quatrième séminaire d'été COMMUNIO

se tiendra au Prieuré de La Cotellerie , en Mayenne (53170 Bazougers), chez les Petits Frères de Marie, Mère du Rédempteur,

du 22 au 25 août 2016.

Cette année, le professeur Jean-Luc Marion nous guidera dans la lecture des *Confessions* de saint Augustin, prenant comme appui son livre *Au lieu de soi*. Chaque participant est invité à travailler le texte à l'avance et à présenter un thème parmi ceux qui seront proposés. Pour ceux qui souhaitent venir en famille, un service de baby-sitting sera mis à disposition pendant les sessions.

Les demandes d'inscription se font par courriel à l'adresse bergier@uchicago.edu, **avant le 15 juin 2016**. Les inscriptions seront retenues selon la capacité d'accueil des Frères (environ 20 personnes). Une priorité sera donnée aux plus jeunes. Un courriel permettra de confirmer votre inscription au plus tard le 1^{er} juillet. **N'hésitez pas à inviter autour de vous !**

In memoriam Georges cardinal Cottier (25 avril 1922 - 31 mars 2016)



Photo Bernard Bovigny 2010

Un des fondateurs de *Communio* francophone, le cardinal Georges COTTIER, o.p., est décédé le 31 mars. De nationalité suisse, entré chez les Dominicains, il a étudié à Rome (*Angelicum*) et à Genève, où il a soutenu en 1959 une thèse sur *Lathéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes* (Paris, Vrin, 1959). Enseignant de philosophie à Genève et à Fribourg, il fut appelé à Rome comme théologien de la maison pontificale (1989-2005), et assura le secrétariat de la Commission théologique internationale (jusqu'en 2004). Il fut créé cardinal par Jean-Paul II au consistoire du 21 octobre 2003. Disciple du cardinal Journet, ami du P. Hans Urs von Balthasar et du P. Guy Bedouelle, le P. Georges Cottier a participé à la fondation de la revue francophone, où il a publié plusieurs articles. Il a donné en dernier lieu une préface au livre de Dagmar HALAS, *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme* (Communio, Parole et Silence, 2015).

A lire :

Patrice FAVRE, *Georges Cottier: Itinéraire d'un croyant*, Tours, CLD, 2007

In memoriam Michel Sales, sj

(11 novembre 1939 - 27 avril 2016)

Michel Sales, né le 11 novembre 1939, membre de la Compagnie de Jésus, ordonné prêtre à Lyon en 1970 par le cardinal Daniélou, a été secrétaire de rédaction des *Archives de philosophie* (1971-1981) entreprenant parallèlement une thèse de doctorat sur *Absolu et liberté chez Gaston Fessard* sous la direction de Claude Bruaire. Tuteur et enseignant au CERP, puis au Centre Sèvres créé à Paris en 1974, il fut aussi aumônier du Cercle Saint Jean-Baptiste et co-fondateur de l'édition française de la revue internationale *Communio*.



Il a été professeur aux grands séminaires de Toulouse-Ranguieu, d'Orléans et de Paris à l'École cathédrale, fondée par Mgr Lustiger. Spécialiste du Père Gaston Fessard s.j. (1897-1978), il s'est consacré à transmettre sa pensée et à publier une partie de ses importants inédits. Il fut le codirecteur scientifique des œuvres complètes du cardinal Henri de Lubac. Gravement malade pendant de longues années, ayant perdu la vue, le P. Sales a donné l'exemple d'un grand courage et d'une grande ténacité au travail et à l'accueil. Il est décédé le 27 avril 2016.

« La fréquentation attentive du père Sales comme la lecture de ses écrits nous introduisent dans une intelligence particulière de la communion ecclésiale. L'adhésion profonde au *sentire cum Ecclesia* n'est jamais vécue comme une obéissance formelle qui forcerait la révérence sans que l'intelligence fût conquise. Au contraire, c'est l'immersion généreuse dans la mission magistérielle de l'Église hiérarchique qui est comme une motivation supplémentaire à la hardiesse de la recherche et au libre exercice de l'esprit humain. Pleinement ouvert à la parole reçue de la tradition et des maîtres en théologie, il trouve sa pleine mesure sans avoir besoin de les combattre pour prouver sa légitimité. Sa confiance dans la main qui le conduit l'ouvre à la liberté plénière » (cardinal André Vingt-Trois, préface aux *Mélanges offerts au Père Michel Sales*).

Principales publications personnelles :

Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978 ; *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, Lessius, 1997 ; *Le corps de l'Église* suivi de *Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, Communio, Parole et Silence, 2010 (1ère éd. 1989) ; *Le Décalogue* (éd.), Parole et Silence, (2014).

La lettre de l'Esprit - Mélanges offerts au Père Michel Sales, Parole et Silence, Paris, 2010.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)
Il s'est anéanti (2015/6)
Notre Père II (2016-2)

Les Sacrements

L'Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/5)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique
Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions

Non Chrétiennes
Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et la salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)
La famille (2015/1)
L'examen de conscience (2015/5)
La Miséricorde (2016/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et fêerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
L'image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de *Communio* en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIE : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Balaña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiler (Lyon), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.laprocedure.com ou www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

(port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal	62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal	64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Par carte bancaire via le site www.communio.fr