



Instituant le troisième dimanche du temps ordinaire comme « Dimanche de la parole de Dieu », le motu proprio *Aperuit illis* du pape François publié le 30 septembre 2019 rappelle la grande impulsion donnée à la redécouverte de la Parole de Dieu par la Constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II, tout comme l'insistance mise par l'exhortation Apostolique *Verbum Domini* de

Benoît XVI (30 septembre 2010) sur le caractère performatif de cette Parole. Il paraît donc opportun de revisiter la doctrine proposée par *Dei Verbum* et approfondie par le magistère récent tant en ce qui concerne la sacramentalité de la Parole, l'incarnation des paroles de Dieu, ainsi que l'étude, l'utilisation et la pratique de l'Écriture sainte dans la vie de l'Église.

La sacramentalité de la Parole

Afin d'exprimer la vénération profonde de la Sainte Écriture et l'importance que l'Église lui accorde, le sixième chapitre de *Dei Verbum* débute par une affirmation de principe la comparant à l'Eucharistie :

L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle l'a toujours fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la Sainte Liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles¹.

Commentant quarante-cinq ans plus tard dans *Verbum Domini*, n° 55 le récit de *Luc* 24, 13-35 sur les disciples d'Emmaüs, Benoît XVI insiste sur le fait que ce passage montre comment l'Écriture elle-même conduit à appréhender son lien indissoluble avec l'Eucharistie :

La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentelle dans l'événement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère eucharistique. En effet, sans la reconnaissance de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, l'intelligence de l'Écriture demeure incomplète.

Outre le fait que la messe réunit le sacrifice et le commentaire de l'Écriture, est ainsi réaffirmée l'idée traditionnelle de la sacramentalité de la Parole et de son aptitude à apporter le salut et la grâce, par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés. S'il n'existe pas de liturgie eucharistique sans liturgie de la parole, par l'inspira-

tion scripturaire, c'est bien la totalité de la vérité divine qui se trouve incarnée pneumatologiquement dans la finitude du moyen humain d'expression qu'est le texte constitué par un système de signes sur un support. Le caractère sacramentel de la parole de Dieu procède du fait qu'elle produit ce qu'elle signifie de manière sensible, c'est-à-dire la grâce de Dieu par le Christ dans l'Esprit saint.

Rapport Parole-Eucharistie

Le rapport entre parole et eucharistie mentionné au n. 21 de *Dei Verbum* figure également dans différents autres textes de Vatican II comme *Perfectae caritatis* (n.6), *Sacrosanctum concilium* (n.48 et 51) ainsi qu'au n.18 du décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis* précisant que les chrétiens doivent se nourrir du Verbe de Dieu *ex duplici mensa*, c'est-à-dire de la double table de la Bible et de l'Eucharistie et non pas « des deux tables » comme l'indiquent pourtant de nombreuses traductions. La rectification est loin d'être mineure en matière de compréhension car l'expression « les deux tables » induit une disjonction entre la parole et l'eucharistie susceptible de générer l'idée qu'éventuellement l'on pourrait retenir l'une pour se passer de l'autre. Tel ne saurait cependant être le cas car la parole de Dieu, comme l'explique le symbolisme d'Ézéchiel recevant l'ordre de *manger* le rouleau des Écritures (Ézéchiel 2,9-3,3) repris dans l'Apocalypse (*Apocalypse* 10, 8-10), montre tout d'abord que, fondamentalement, nous ne sommes pas en présence d'un texte mais d'une nourriture spirituelle. S'y ajoute le fait qu'en réalité le corps du Christ est le corps du Verbe qu'on a

contraint à se taire et qui a donc dit son *dernier mot*, faisant d'une vie et d'une parole achevée une offrande de réparation et de pardon. Si, dans l'ordre du discours, Jésus a cessé de parler dans son corps de chair, comme Ressuscité il continue pourtant de nous donner la vie éternelle. Ainsi, l'ordre du discours doit être dépassé par autre chose qui est précisément l'ordre sacramentel. De même, dans la célébration liturgique, l'ordre du discours est dépassé pour que puisse s'accomplir la Pâque du Christ. Dès lors, l'on comprend pourquoi l'expression *ex duplici mensa* met en évidence qu'il y a nécessairement un aspect verbal de la table qui s'arrête là où débute le silence du don. Commence ensuite, sur l'autre versant de la table, la célébration du don du Christ et donc de sa résurrection. En affirmant que Parole et pain ne font qu'un puisque « la parole de Dieu qui nous est annoncée tous les jours est aussi un pain² », saint Augustin, méditant sur la quatrième demande du *Notre Père*, souligne qu'au-delà du pain nourriture du corps, l'objet d'une telle demande est aussi d'obtenir de ne commettre aucune faute nous éloignant de cet autre pain que constitue la parole de Dieu.

De son côté, le chapitre 6 de l'évangile de saint Jean utilise conjointement le thème de la nourriture corporelle par le pain, et celui de la nourriture spirituelle en présentant le Christ pain de vie non seulement en tant qu'il est nourriture sacramentelle dans l'eucharistie, mais aussi et en premier lieu comme révélateur des intentions que le Père céleste a de partager la vie éternelle indivise aux créatures. En ce sens, le miracle de la multiplication des pains introduisant ce chapitre constitue le

Jean-
Xavier
Lalo

début d'un déroulement ayant pour effet d'attirer l'attention vers la seule nourriture durable, le vrai Pain, où Dieu se donne et où, de même que la distribution des pains est infinie, Dieu qui n'est pas matériel se donne entièrement à tous dans chaque morceau.

L'Écriture et l'Eucharistie distribuent l'une et l'autre le Verbe incarné. La première délivre sa parole; la seconde son corps. L'Écriture fournit la lumière et nourrit la foi en communiquant le Verbe illuminateur; l'Eucharistie donne la vie en nourrissant l'amour par la chair du Verbe vivificateur. Écriture et Eucharistie sont intimement liées comme l'exprime le déroulement de la célébration eucharistique où l'on ne communie au corps du Christ qu'après avoir communiqué à sa pensée. Dans un article en hommage à Paul Ricoeur publié en 2011, Emmanuel Falque fait siennes l'idée de "bouche manducatrice et récitatrice", de sorte que "par ma bouchée" (de pain et de parole), je mange le corps *en même temps* que le livre, m'avancant vers les "deux tables" et m'incorporant à l'une (la parole) en m'incorporant à l'autre (l'eucharistie)³.

Lien Bible-liturgie

Abordant la façon d'utiliser l'Écriture et mettant l'accent sur le fait que Bible et liturgie sont étroitement et inséparablement liées, la constitution conciliaire *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie dispose en son n. 24 que

dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit

et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante.

Dans l'ordonnancement de la messe, la liturgie eucharistique fait suite à la liturgie de la Parole avec comme point de jonction l'homélie, véritable charnière de la Parole (l'Écriture) et du fait (« aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre » voir *Luc* 4,21). De plus, l'épisode d'Emmaüs montre que l'importance particulière de l'homélie provient de son contexte eucharistique car c'est le Christ lui-même qui commente les Écritures (la lettre) aux deux compagnons et qu'au fil du déroulement du récit, l'on comprend que la substance de la lettre, c'est lui-même puisqu'on le voit attirer les deux disciples à son propre sens dont il est porteur et qu'il délivre selon un itinéraire faisant passer de l'extériorité à l'intériorité, disparaissant de devant leurs yeux après la fraction du pain, sa présence devenant alors intérieure⁴. Notons également que ce n'est qu'au terme du trajet vers Emmaüs que le Christ se dévoile lors du repas, soulignant de la sorte que l'exégèse est intimement liée à l'Eucharistie. En définitive, l'ensemble de l'épisode oriente non pas tant sur la textualité que sur l'oralité de la parole vivante avec la commensalité du Christ mangeant tout d'abord en compagnie des deux disciples avant de se rendre perceptible puis de les introduire, et tous les croyants à leur suite, dans son mystère. Dans une telle optique et en raison du rôle charnière de l'homélie au sein de la célébration eucharistique, on pourrait même la considérer comme un acte *in persona*

3 Voir E. FALQUE, « L'herméneutique est-elle fondamentale? En hommage à Paul Ricoeur », dans *Transversalités*, n° 117 (2011/1), p. 142.

4 « Et ils se dirent l'un à l'autre "Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures?" » (*Luc* 24, 32).

Christi capitis eu égard à l'extrême difficulté de rendre présent le Christ sans lui être configuré⁵ au risque de rompre le triple enchaînement : parole de Dieu (Christ annoncé par les prophètes et entendu dans l'Évangile) / homélie (expression de l'accomplissement de cette parole aujourd'hui comme le fit jadis Jésus à la synagogue de Nazareth) / sacrifice eucharistique (événement par lequel – toujours aujourd'hui – le pain et le vin deviennent corps et sang du Ressuscité). De plus, commentaire de l'Écriture ici et maintenant, l'homélie se situe au-delà du simple enseignement car, à l'instar du *munus docendi* de Jésus, il ne s'agit pas seulement d'éclairer l'intelligence mais surtout de mettre la volonté en mouvement dans un objectif de conversion.

La symbolique du pain et la place centrale de la communion eucharistique

Au début du XX^e siècle, le retour à une pratique eucharistique plus fréquente, à la suite du décret *Sacra Tridantina Synodus* (20 décembre 1905), résulte du fait que Pie X considère qu'il convient d'autoriser et d'encourager la communion quotidienne comme étant la nourriture habituelle de l'âme, le pape insistant sur le fait qu'en utilisant le pain qui est l'aliment journalier de l'homme, Jésus a voulu marquer son désir que l'alimentation céleste qu'est l'Eucharistie soit également revêtue d'un caractère quotidien. La quatrième demande du Notre Père dont il a été

question plus haut « donne-nous le pain dont nous avons besoin pour chaque jour » va totalement dans ce sens puisqu'elle sollicite que la nourriture en question soit *epiuousos* (Luc 11, 3), c'est-à-dire qu'elle soit accordée pour notre *ousia*, notre subsistance, constituant de la sorte le pain de subsistance dont on ne peut se priver. C'est tout autant le pain *super-substantialem* (Matthieu 6, 11) soulignant l'effet de la nature divine sur la nature créée, l'être de Dieu venant investir le pain, de sorte que celui-ci soit lui-même surnaturel.

Toute la spiritualité issue du concile Vatican II présente Jésus comme Verbe incarné : Parole devenue chair. Se nourrir correctement de la Parole c'est à la fois lire l'Écriture Sainte et avoir recours à l'Eucharistie puisque ce sont précisément l'Écriture et l'Eucharistie (la *duplex mensa*) qui alimentent pleinement la vie des fidèles du Christ.

Ce dernier aspect a fait l'objet d'un approfondissement par Benoît XVI lorsque, dans l'encyclique *Deus caritas est* (25 décembre 2005), il présente la place centrale de la communion eucharistique en parlant de « mystique du sacrement », c'est-à-dire de l'authentique initiation à la vie en Dieu s'enracinant dans la célébration du sacrement eucharistique et qui prolonge le mystère de l'Incarnation en étendant la présence substantielle du Verbe incarné dans l'espace et le temps. Cette « "mystique" du sacrement, fondée sur l'abaissement

Jean-
Xavier
Lalo

5 La *Présentation générale du Missel romain* de 2002 dispose en son n° 66 que « L'homélie sera faite habituellement par le prêtre célébrant lui-même ou par un prêtre concélébrant à qui il l'aura demandé, ou parfois, si on le juge bon, aussi par un diacre [...] ». C'est dire que, s'agissant spécifiquement des célébrations eucharistiques, si les diacres peuvent prêcher c'est par suppléance. Ordonnés, ils n'exercent pas pour autant de sacerdoce ministériel au sens de la présidence propre à l'évêque et au prêtre. Voir les c. 1008 et 1009 modifiés du CDC de 1983, en vigueur depuis le 8 avril 2010.

de Dieu vers nous, est d'une tout autre portée et entraîne bien plus haut que ce à quoi n'importe quelle élévation mystique de l'homme pourrait conduire⁶», ne serait-ce que parce que l'eucharistie permet une union jusqu'alors inconcevable avec Dieu, ce don premier ayant lui-même pour conséquence une dimension sociale, le fidèle étant dans la communion sacramentelle uni au Seigneur, comme toutes les autres personnes qui communient. Cela signifie certes que la sacramentalité de l'Écriture s'inscrit dans le cadre de la « *duplex mensa* » mais aussi que la médiation sacramentelle de l'Église déborde de sa *lectio divina* et de son activité liturgique et a vocation à s'ouvrir largement vers les autres. Il s'agit là d'une œuvre d'engendrement qu'accomplissent ceux qui se laissent nourrir par la Parole de Dieu, comme l'explique de façon très audacieuse Hans Urs von Balthasar n'hésitant pas à parler du frère rencontré qui

fait de lui le porteur de l'appel de Dieu à mon égard, le sacrement de la parole qui m'est adressée. Ce sacrement se distribue dans la vie de tous les jours, non dans l'enceinte de l'Église. Dans le dialogue familial, non pendant le sermon. Non dans la prière et la contemplation mais là où la prière s'atteste authentique et où la contemplation débouche en mission. Là où il se décide si j'ai réellement entendu la parole de Dieu dans la prière et si j'ai réellement reçu la chair et le sang de Dieu dans l'enceinte de l'Église: et la question reçoit la réponse qu'elle doit recevoir, lorsqu'il se révèle que je suis disposé à présenter au prochain le pain et le vin de la parole et de ma propre vie⁷.

La Parole de Dieu se reconnaît donc à ce qu'elle rend parlante l'existence de ceux qui l'écoutent et la méditent, les faisant passer de la *lectio* à l'*actio*. En ce sens l'existence des saints est bien parlante puisqu'elle dit l'Évangile d'une autre manière.

Signets

Incarnation du Verbe et incarnation des paroles de Dieu

Dans sa dernière phrase, le numéro 13 de *Dei Verbum* assimile l'incarnation du Verbe et celle des paroles de Dieu :

En effet, les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, sont devenues semblables au langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes.

Il y a acte d'amour de la part du Père à assumer la chair humaine et le langage humain jusque dans leurs faiblesses. La question qui se pose alors est de savoir si

l'économie de la condescendance qui est aussi une économie de la kénose ne conduit pas à limiter le révélé. Saint Thomas d'Aquin semble répondre par la négative lorsqu'il enseigne que « si le salut consiste pour l'homme à être comblé selon son intelligence par la contemplation de la Vérité Première, il convenait au plus haut point que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père⁸ ». Par cette théologie de la « convenance », c'est-à-dire du moyen le plus approprié choisi par Dieu et « du fait qu'il a voulu se rendre proche de nous par

6 *Deus caritas est*, n° 13.

7 H. U von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée, 1966, p. 297

8 *Contra gentiles*, livre I, ch. 42.

l'Incarnation, [Dieu] nous a attirés davantage à le connaître⁹». En tout cas, l'argumentation ainsi déployée montre que la forme kénotique préserve la liberté de l'homme en le conduisant à une réception filiale et non pas servile de la Parole qui, elle-même est résistible, accueillie, et ne fait pas peur comme en témoigne l'épisode des deux larrons relaté en *Luc* 23, 39-43.

Les traductions

Ouvrir largement l'accès de la Sainte Écriture aux chrétiens passe nécessairement par des traductions et ce d'autant plus que le texte original de l'Ancien Testament a été rédigé soit en hébreu pour sa plus grande part, soit en araméen, soit en grec. S'agissant du Nouveau Testament, si des sections ou des versions anciennes de quelques livres ont pu connaître une première rédaction en araméen – langue d'usage de Jésus et des Douze – en pratique, seuls des écrits en langue grecque nous sont parvenus, les communautés s'étant disséminées très tôt et très rapidement à l'extérieur de la Terre d'Israël, là où la seule langue usuelle était précisément le grec.

L'émergence d'une version grecque de la Bible montre donc que, dans son intégrité, le message biblique peut tout à la fois se transférer, s'enraciner et se déployer au sein d'une aire sémantique différente de celle dont elle est originaire en s'enrichissant des potentialités d'une langue autre et en développant, comme de surcroît, la compréhension de la révélation. Preuve que la traduction relève de la pneumatologie puisque c'est le même Esprit qui

permet de s'introduire dans une autre aire sémantique. Ainsi, en passant de la Bible massorétique à la Septante, c'est-à-dire de l'hébreu au grec, le processus de vérification de l'authentification par la mise à l'épreuve du texte et l'ajustement des significations qui ne sauraient se contredire se poursuit en permanence avec, le cas échéant, l'aide d'apports externes dont un exemple peut être donné avec les fragments du *Siracide* hébreu¹⁰ découverts au XX^e siècle au Caire, à Massada et à Qumrân.

Toutes les langues – par ailleurs créées par Dieu – ont donc capacité à exprimer le mystère du Christ lui-même sauveur universel. Cependant, si le sens de la révélation ne se perd pas dans la traduction, chaque traduction demeure une réelle mise à l'épreuve de l'Évangile et de la révélation en général puisque dans le geste technique de traduction la vérité du révélé résiste avant de se déployer voire de se renforcer dans un autre langage.

Rappelant l'importance des traductions de la Bible dans la Lettre apostolique *Scripturae Sacrae affectus* publiée le 30 septembre 2020 à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Jérôme, le pape François souligne « qu'il est possible d'établir une analogie entre la traduction en tant qu'acte d'hospitalité linguistique, et d'autres formes d'accueil ». Ce faisant, il cite et suit Paul Ricœur pour qui « traduire c'est pratiquer "l'hospitalité langagière" où « le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger¹¹ ».

Jean-
Xavier
Lalo

9 ST III, q. 1, art. 2, sol. 3.

10 Écrit en hébreu vers 190 av. J.-C. puis traduit en grec en 132 av. J.-C.

11 Voir RICOEUR, « Défi et bonheur de la traduction », dans *Sur la traduction*, Bayard, 2004, p. 20.

Chaque version biblique a ainsi sa source ultime dans le mystère de Dieu qui s'est lui-même « traduit » en un langage humain, parole incarnée venue parmi les hommes.

Par l'événement de la Pentecôte, les apôtres « furent tous remplis de l'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer » nous dit le livre des Actes. Dieu ne diffracte donc pas la compréhension dans la famille humaine mais à l'inverse la recompose à l'instar de la présence indivise du Ressuscité qui n'est pas affaiblie dans la distribution de l'Eucharistie comme le montre la fraction du pain à Emmaüs, Cléophas ainsi que son compagnon de route recevant l'un et l'autre la *totalité* de cette présence. Aussi, de façon générale, la traduction ne saurait générer une quelconque perte d'information, tout au contraire.

À l'opposé, la tradition juive considère que la traduction du texte hébreu massorétique en grec n'a aucune raison d'être comme l'explique un passage du traité intitulé « Scribes » [Soferim] annexé au Talmud et stipulant que l'

*on raconte que cinq anciens traduisirent la Torah en grec pour le roi Ptolémée, et ce jour fut aussi grave pour Israël que le jour du veau d'or, car la Torah ne pouvait être traduite dans son intégrité*¹².

La référence explicite au « veau d'or » signifie qu'avec cette traduction apparaît la possibilité d'aborder la Torah et de l'étudier comme n'importe quelle autre œuvre littéraire. Pour l'auteur du traité, il s'agit bien d'une amputation du Livre avec retrait de sa dimension divine du fait que sa signification se

donne au lecteur sous la forme de la seule rationalité, provoquant ainsi l'effacement de sa dimension transcendante. Mais l'appréciation portée dans le passage dudit traité illustre surtout la nature et les raisons de l'opposition juive fondée sur l'idée que seul l'hébreu massorétique, l'hébreu d'origine, est recevable. L'alternative est donc la suivante : soit le corps linguistique, en l'espèce la langue grecque, est un corps d'imposture comparable au veau d'or puisque seul l'hébreu détient cette capacité d'accueil ; soit l'on considère que tout corps linguistique est un corps de kénose du Verbe incarné, c'est-à-dire que la Parole de Dieu est en quelque façon contrainte à s'abaisser ne pouvant pas être directement elle-même puisqu'elle serait alors gloire et que personne ici-bas n'a jamais vu ni entendu Dieu dans sa complétude. Il n'y a donc pas de langue qui dise complètement Dieu.

Idole et kénose

Dès lors, les termes de l'alternative se situent donc entre idole et kénose : soit prise en compte exclusive de la sainteté et de l'intangibilité du texte hébreu, Dieu ne pouvant se délivrer ailleurs ; soit mise en valeur de la fécondité de la Parole avec prise en compte de l'extension du message devenant universel à la suite de l'événement eschatologique de la résurrection du Christ grâce à la capacité du sens à se transférer dans les langues que Dieu a par ailleurs créées.

Ajoutons que sur le plan naturel, toute traduction est déjà une interprétation donc un abaissement et même un anéantissement par rapport au texte source qui n'existe plus dès lors qu'il est « rendu » par un autre texte. Mais, sur

Signets

le plan surnaturel c'est bien l'Esprit saint qui permet de démentir l'adage italien « *traduttore, traditore* », puisqu'il transmet – « transdonne [*trans dare*] » pourrait-on dire – la grâce et, au-delà, le sens. Lorsque le texte est appréhendé comme

œuvre de l'Esprit, ce dernier qui est notre contemporain agit pour le dévoiler entièrement. Il n'y a donc pas de langue sacramentelle de l'Écriture mais réception active supposant l'intervention de l'Esprit saint comme agent actif.

L'Étude, l'utilisation et la pratique de l'Écriture Sainte

Si, depuis le milieu du XX^e siècle, la critique biblique a eu pour effet de contribuer à une meilleure intelligence des textes, il n'en demeure pas moins qu'à elle seule une critique biblique poussée à l'extrême, intempérante et trop confiante en elle-même, ne suffit pas pour comprendre le texte au-delà de sa dimension historique, c'est-à-dire à la fois comme présent et futur. Autrement dit, une exégèse qui ne vit plus la Bible dans le corps vivant de l'Église devient archéologique.

Le triple apport de *Dei verbum* 24

Mais qu'en est-il de la théologie ? On se souvient qu'aux termes du quatrième chapitre de la constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I, la théologie est seulement définie comme « la raison éclairée par la foi [qui] cherche avec soin, piété et modération [et] arrive par le don de Dieu à une intelligence très fructueuse des mystères¹³ ». Or c'est bien parce que l'Écriture doit toujours être présente dans cette recherche qu'un siècle plus tard le n. 24 de *Dei Verbum* rappelle tout d'abord que l'Écriture est le « fondement permanent » de la théologie, cette dernière reposant sur la parole de Dieu écrite. Si donc la théologie peut parler de Dieu dans son plan de salut, c'est parce que Dieu le premier est sorti de son mystère

pour parler à l'homme. Au principe de toute réflexion théologique, il y a cette initiative divine puisque la théologie parle de Dieu en s'appuyant sur ce qu'il a dit de lui-même. Fonction de l'Église dont le travail doit commencer par l'Écriture pour y revenir sans cesse, la théologie est au service de la parole de Dieu et ne peut donc pas devenir ou s'ériger en science autonome.

Dans une certaine dogmatique post-tridentine qui s'était éloignée du texte biblique, la place de l'Écriture Sainte en théologie avait souvent été diminuée, minimisée ou largement sous-estimée, d'une part en considérant avant tout l'Écriture comme un arsenal de textes destinés en tant que de besoin à prouver la crédibilité des thèses théologiques ou à venir à leur rescousse ; et, d'autre part, en laissant occuper toute la place à une philosophie aristotélico-thomiste. Sur ce dernier point, un exemple peut être fourni avec la théologie de la Trinité pour laquelle Karl Rahner regrettait, dans un essai écrit à l'époque du Concile, qu'elle soit souvent traitée de façon très abstraite et philosophique¹⁴.

Rahner regrettait donc que l'on ne parle pas du Dieu personnel sans cesse agissant de la Bible, mais de l'idée de Dieu et qu'il soit donc question du Dieu des philosophes et non plus du

Jean-
Xavier
Lalo

13 DENZINGER, n° 3016.

14 K. RAHNER, « Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate" » dans *Écrits théologiques*, tome VIII, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 116.

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, bref du Dieu de Jésus-Christ, ce Dieu qui a aimé les hommes, qui s'est entretenu avec eux, qui s'est manifesté dans l'histoire, qui est venu en la personne du Fils s'incarner pour leur salut. Car c'est bien à travers cette histoire narrative du salut qu'est premièrement et primordialement offerte la connaissance de Dieu. L'objet de la foi n'est donc pas un concept, mais Dieu lui-même révélé dans l'histoire du salut ; le recours constant à l'Écriture empêchant la théologie de devenir une science abstraite car si le théologien reste un spéculatif, il prend avant tout appui sur des événements et sur une histoire.

En second lieu, le n. 24 de *Dei Verbum* insiste sur le fait que la théologie reçoit de l'Écriture vigueur et rajeunissement. Ceci est évidemment lié à la première affirmation concernant l'Écriture comme fondement de la théologie puisqu'une théologie qui se couperait de l'Écriture ne pourrait que se dévitaliser alors qu'au contraire c'est dans le contact permanent avec la Bible que la théologie trouve toute sa force et la plénitude de sa signification. D'autre part, l'étude et la connaissance de l'Écriture progressant sans cesse avec des méthodes toujours plus perfectionnées offrent constamment de nouveaux thèmes à la réflexion théologique. Le progrès des études bibliques génère de fait un progrès de la théologie.

Le troisième aspect mis en valeur par le n. 24 de *Dei Verbum* concerne « l'étude de la Sainte Écriture » qui doit être « pour la sacrée théologie comme son âme ». C'est une manière encore plus expressive de caractériser le rôle de l'Écriture par rapport à la théologie grâce à une formule qui, sous réserve qu'elle soit correctement énoncée et comprise, montre que l'Écriture Sainte

fait *corpus* alors que l'étude menée sur elle fait *anima*, c'est-à-dire âme, animation de ce corps constitué par l'Écriture qui demeure lettre morte si l'exégèse ne l'explique pas. On remarquera que la constitution n'indique aucunement que « l'Écriture est l'âme de la théologie » mais demande à ce que l'on considère « que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme », c'est-à-dire son dynamisme vivant. L'écrasement de perspective résultant de la première formule relève non seulement d'une contraction inexacte et trop rapide, ne rendant pas correctement compte du texte conciliaire mais peut même induire une forme de fétichisation de l'Écriture Sainte venant au détriment de son intelligence.

Tout cela ne fait que souligner l'impérieuse nécessité d'un dialogue permanent entre théologiens et exégètes qui, les uns et les autres, sont face au même objet formel : rechercher la vérité du Christ qui est au cœur de l'Écriture et dont l'étude doit ensuite devenir l'âme de la théologie. Et, puisque l'exégèse consiste à interpréter l'Écriture, l'exégète véritable n'est pas seulement philologue et historien, mais aussi croyant et théologien. En définitive, dire que l'étude de l'Écriture est l'âme de la théologie, c'est reconnaître l'unicité de l'Écriture dans l'Église, sa catholicité, sa sainteté et son apostolicité. Elle est norme du langage théologique, dit la foi de l'Église, invite à la charité et conduit à l'espérance.

La pédagogie d'Emmaüs :
faire l'expérience du Ressuscité
par l'eucharistie et la méditation
de la Parole

L'épisode d'Emmaüs rapporté par saint Luc montre que c'est en écoutant la parole de Jésus à travers les Écritures

et en partageant son repas que les disciples sont conduits à un cheminement intérieur leur permettant de percevoir la présence du Ressuscité. Sur la route, Jésus utilise une pédagogie basée sur l'écoute de ce qu'ils peuvent eux-mêmes rapporter des événements vécus la semaine précédente avant de leur apprendre à relire cette expérience à partir des Écritures, révélant ainsi que son mystère pascal éclaire ces événements d'une lumière singulièrement nouvelle. Plus généralement, le témoignage des disciples d'Emmaüs montre aux croyants qu'ils peuvent faire l'expérience du Ressuscité tant par l'Eucharistie que par la méditation de la Parole de Dieu où ce dernier prend l'initiative d'une rencontre et d'un dialogue.

Calquée sur la pédagogie des pèlerins d'Emmaüs, pareille expérience fondatrice désignée sous le terme *lectio divina*, est avant tout une lecture de l'Écriture ou une lecture sur l'Écriture. À y regarder de près, elle est même doublement « divine », d'abord parce que son objet est la Parole de Dieu mais aussi parce que celui qui la lit l'absorbe et se transforme pour ressembler au Christ qui se donne à rencontrer à travers la *lectio*.

Accéder ainsi aux Écritures relève d'un don de l'Esprit saint que le Christ lui-même a communiqué aux apôtres lors de l'apparition d'Emmaüs : « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Luc* 24,27). C'est donc ce don qui ouvre à la contemplation du Père en son Fils. Remarquons qu'à cet instant précis du récit de saint Luc, le Christ se situe dans l'objectivité des

Écritures, mais quatre versets plus loin, l'évangéliste indique qu'« il leur devint invisible » et qu'il est donc désormais *en eux*¹⁵ puisqu'ils se disent l'un à l'autre : « Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ? ».

Recentrer la foi autour de Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair

Recentrer la foi autour de Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair, tel est précisément l'objet de la *lectio divina* qui permet de la recevoir à travers les textes bibliques afin de vivre la rencontre avec Celui qui parle. En laissant cheminer intérieurement la Parole guidée par l'Esprit saint, l'homme fait l'expérience du Fils lui donnant libre accès au Père.

On note par ailleurs l'insistance du magistère récent pour que la *lectio divina* ne se cantonne pas à une démarche individuelle mais soit vécue de façon communautaire dans le cadre d'actions pastorales faisant véritablement ressortir la primauté de l'Écriture dans la vie quotidienne des chrétiens afin qu'ils puissent se nourrir de la Parole et y conformer leurs vies. En définitive, la lecture priante s'inscrit dans la dynamique dialogale que les pages de l'Écriture semblent pour ainsi dire attendre et pour lesquelles elles demeurent disponibles.

Ne souhaitant visiblement pas procéder à une hiérarchisation entre lecture spirituelle et lecture dite scientifique de l'Écriture, la constitution *Dei Verbum* conduit à l'idée que seule l'Écriture est source de foi, sa connaissance plus

Jean-
Xavier
Lalo

¹⁵ Comme dans le célèbre passage de *Galates* 1,15-16 « Celui qui m'a mis à part [...] a jugé bon de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonce parmi les païens ».

profonde, qu'elle soit d'ordre spirituel ou théologique, n'étant là que pour conduire plus intensément au Christ et, par une dimension centrifuge, de permettre d'aller vers les autres.

La toute-puissance de la Parole au-delà de la sphère d'influence de l'Église hiérarchique

Au titre d'objet culturel, concernant des disciplines aussi diverses que l'histoire, l'archéologie, l'anthropologie, la philologie, l'art, la littérature, la musique, etc., la Bible suscite l'intérêt de personnes, groupes, institutions très divers. Le dernier alinéa du n° 25 de *Dei Verbum* préconise d'ailleurs la diffusion de la Bible chez les non-chrétiens. Il s'agit ni plus ni moins de reconnaître la toute-puissance de la Parole rendant le Christ présent bien au-delà de la sphère d'influence de l'Église hiérarchique et justifiant que l'on fasse à l'usage des non-chrétiens eux-mêmes, des éditions de l'Écriture Sainte adaptées à leur situation.

S'il fallait s'en persuader, pareille affirmation montre que l'Église a renoncé à toute forme de monopole sur la Bible ainsi qu'à toute prétention à être la seule à pouvoir la lire, ne s'inscrivant pas dans une forme de sacralité coranique de l'Écriture et acceptant en quelque sorte qu'elle entre dans le processus dynamique de la kénose, y compris par des détournements de la personne du Christ mais peut-être faut-il ici se risquer à pousser plus loin la réflexion.

Dans l'Évangile, la confession de foi de Césarée est considérée comme un moment charnière car ce que Jésus demande aux disciples ce n'est pas simplement : « Pour vous qui suis-

je ? », mais « qui dites-vous que je suis ? », c'est-à-dire « que dites-vous devant ces opinions, ces points de vue qui s'expriment autour de vous ? » Et la réponse instantanée de Pierre « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16) est qualifiée par Jésus lui-même comme parole venue d'un autre. Pierre a dit quelque chose, et ce qu'il a dit était porteur d'autre chose que ce qu'il était capable de dire...

Pareille situation est illustrative des fruits d'une logique d'ouverture interactive. Appliquée à ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, la mise en relation laisse apparaître que ces derniers sont paradoxalement porteurs de quelque chose qu'ils ne connaissent pas et qui résulte des questions mêmes qu'ils soulèvent, montrant à l'occasion que la foi chrétienne ne peut se réduire à une simple transmission de connaissances historiques, mais se constitue aussi dans le dialogue avec l'intelligence humaine, ses interrogations, ses réponses, ses impasses et son impuissance à assumer la dimension dramatique de l'existence sans accepter de se poser la question de Dieu.

* * *

Inspirée par l'espérance d'un renouveau par la croissance de l'Église et de la sainteté de ses membres, la constitution *Dei Verbum* montre que ceux-ci ne peuvent se réaliser sans l'écoute de la Parole de Dieu dans l'action liturgique, la prière et la réflexion personnelle.

Les disciples d'Emmaüs étaient profondément accablés et déçus jusqu'au moment où le Christ leur fait prendre conscience qu'il est l'accomplissement de toutes les promesses, générant du même coup chez eux l'expérience personnelle de la révélation et leur

redonnant l'espérance, puisque dans un double mouvement de rétrospection et de rétroaction ils reconnaissent le Ressuscité et retournent à Jérusalem. Et c'est toujours cette même espérance qui constitue la ligne mélodique de l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* de Benoît XVI, et, plus récemment encore, du motu proprio *Aperuit illis* du pape François instituant le Dimanche de la parole de Dieu pour permettre « par-dessus tout, de faire revivre à l'Église le geste du Ressuscité

qui ouvre également pour nous le trésor de sa Parole afin que nous puissions être dans le monde des annonceurs de cette richesse inépuisable » (n. 2). La scène des disciples sur la route d'Emmaüs a vocation à se répéter dans la vie de chaque personne. Dès lors que la Parole de Dieu a rejoint et envahi le cœur du croyant, celui-ci est alors poussé « à la partager avec ceux que nous rencontrons au quotidien pour leur exprimer la certitude de l'espérance qu'elle contient » (n.12).

Né en 1952, Jean-Xavier LALO est marié et père de deux enfants. De formation pluridisciplinaire (licence ès lettres et en droit, diplôme de l'École pratique des hautes études, DEA de philosophie, doctorat d'histoire, HEC executive MBA) il a effectué une carrière professionnelle comme cadre dirigeant dans de grands groupes internationaux. Il a soutenu en décembre 2021 une thèse de doctorat en théologie catholique à l'Université de Strasbourg sur la postérité spéculative de la constitution conciliaire Dei Verbum, désormais publiée aux éditions du Cerf.

Jean-
Xavier
Lalo