



”Histoire et autorité dans la saisie de la vérité chrétienne”

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. ”Histoire et autorité dans la saisie de la vérité chrétienne”. Grégory Woimbée et Odile Hardy (dir.). La vérité en question(s), Les Presses Universitaires Institut catholique de Toulouse / Parole et Silence, p. 85-135, 2022, 978-2-88959-292-0. hal-03806558

HAL Id: hal-03806558

<https://hal.science/hal-03806558>

Submitted on 7 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Fr. Henry Donneaud o.p.

Histoire et autorité dans la saisie de la vérité chrétienne

Le sujet que nous allons traiter s'articule autour de trois termes : histoire, autorité et saisie de la vérité chrétienne.

Par saisie de la vérité chrétienne, on entend le chemin ou le moyen qui permet d'établir et faire reconnaître comme « vraie » la doctrine chrétienne, et en particulier l'Évangile en tant que centre du message chrétien. Par quel chemin parvenir à déterminer que ce que nous, chrétiens, appelons « Parole de Dieu » mérite bien ce titre, que cette parole ou discours est « réellement la Parole de Dieu¹ ». Si la vérité de la Parole de Dieu réside bien dans le fait qu'elle est « Parole de Dieu », non « parole d'homme », comment établir cette affirmation ? Nous posons ce principe, qui reste maintenant à établir et expliquer : le chemin d'accès à la vérité chrétienne est principalement conditionné par ces deux vecteurs incontournables que sont l'histoire et l'autorité.

Apories

Une **première difficulté** provient de la revendication inhérente à l'Évangile d'être « historique », c'est-à-dire de s'inscrire dans l'histoire, de rapporter des faits eux-mêmes insérés dans le cours des événements concrets et temporels qui tissent peu à peu, de façon singulière, le fil du devenir de l'humanité. L'Évangile ne proclame pas seulement des vérités intemporelles, éternelles, immuables, abstraites de toute contingence et de toute temporalité, des vérités que l'on pourrait appeler purement divines et spirituelles, telle que par exemple la philosophie grecque antique a pu en établir, par induction métaphysique et même théologique à partir des données du monde sensible. L'Évangile affirme la vérité d'événements singuliers tenus pour s'être effectivement déroulés dans le cours du temps, à des moments et en des lieux précis, de façon sensible et selon un devenir, indépendamment de toute nécessité saisissable d'en-bas. C'est même à travers des événements singuliers, contingents et gratuits, survenus dans l'histoire « une fois pour toutes » (Hb 7,27 ; 9,12.26.28 ; 10,10), et seulement à travers eux, que l'homme peut découvrir la vérité du dessein de salut de Dieu.

Pour autant, **seconde difficulté**, cette historicité de l'Évangile n'est pas du même type que l'historicité ordinaire des événements humains. Ces événements proclamés par l'Évangile comme historiques, réels, inscrits dans le temps et l'espace des hommes, ne sont pas seulement humains et naturels, mais, à la lumière de la foi qui peut seule les percevoir comme tels, ils engagent l'action et l'être même de Dieu dans le tissu de cette historicité : « Le Verbe s'est fait chair » (Jn 1,14) ; « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts » (Rm 10,9) ; « vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtus le Christ » (Ga 3,27). Voilà des événements ou des faits qui sont affirmés comme réellement inscrits dans l'histoire humaine ; ils sont même situés en des lieux singuliers et des temps donnés, impliquant des personnes concrètes : « Jésus est né à Bethléem de Judée au temps du roi Hérode » (Mt 2,1), sous l'empereur César Auguste « alors que Quirinus était gouverneur de Judée » (Lc 2,1) ; « étant entrées » dans le tombeau,

¹ 1 Th 2, 13 : « Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie non comme une parole d'homme (οὐ λόγον ἀνθρώπων), mais pour ce qu'elle est vraiment, la parole de Dieu (ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθὺς λόγον θεοῦ). »

les femmes « ne trouvèrent pas le corps de Jésus » (Lc 24,3). A cet égard, ils ressemblent à tous les autres événements humains, colorés de la même singularité, imbriqués dans la même contingence, avec la même difficulté à en appréhender l'intelligibilité intérieure.

Et pourtant ces faits engagent beaucoup plus que notre histoire humaine naturelle. La foi affirme qu'ils sont agis et réalisés par Dieu lui-même : c'est le Verbe éternel, transcendant et immuable qui prend chair et devient cet homme Jésus, non pas un Verbe de Dieu uni à l'homme Jésus, comme le voulait Nestorius, mais une seule personne et même à la fois divine et humaine ; il n'a pas été ressuscité pour reprendre place parmi les hommes, sur terre, mais pour entrer dans l'éternité du Royaume des Cieux et y faire entrer avec lui la nature humaine ; par le baptême, nous devenons enfants de Dieu : « Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu » (1 Jn 3,2). Voilà donc une événementialité historique tout à fait singulière qui revendique d'être à la fois pleinement historique (réelle, concrète, datée et située, effectivement inscrite dans la trame humaine), en même temps que divine, transcendante, surnaturelle, engageant l'action même de Dieu, marquant l'irruption de son Royaume « au milieu » de nous (Lc 17, 21) et nous rendant participants de sa divinité.

Une **troisième difficulté** surgit alors, concernant non plus l'histoire comme événement, mais l'histoire comme récit, avec la notion d'autorité inhérente à l'écriture historique. Cette aporie provient du fait que l'historicité tout à fait singulière que revendique l'Évangile, comme événementialité divino-humaine, ne peut pas relever, pour sa saisie et son écriture, d'une approche seulement humaine et inductive, - comme c'est le cas ordinaire pour tous les événements purement humains soumis à enquête historique, - mais qu'elle en appelle nécessairement à l'autorité, et surtout à l'autorité de Dieu, à l'autorité de la Parole de Dieu. Certes, toute entreprise humaine d'écrire l'histoire humaine s'appuie sur une certaine autorité, dans la mesure où l'histoire comme récit portant sur des faits contingents et passés suppose des témoignages indirects et partiels et donc aussi l'analyse de ces témoignages, en vertu d'une autorité reconnue comme plus ou moins grande tant à l'historien qu'à ses sources. De quelque manière, on *croit* toujours un historien, de même que lui *croit* toujours les sources qu'il utilise ; on fait confiance à sa capacité de rejoindre les événements du passé dans leur vérité, à raison de son autorité fondée sur sa compétence reconnue, sur sa capacité à accorder foi à telles sources et pas à telles autres, et à les bien interpréter. Mais cette autorité reste purement humaine, donc faillible et perfectible, alors même qu'elle ne porte que sur le récit d'événements considérés eux-mêmes, par hypothèse, comme purement humains et naturels, à hauteur d'homme : des historiens humains écrivent, le plus adéquatement possible, l'histoire d'actions humaines.

Or dans le cas de l'Évangile, on pose d'emblée que les faits rapportés comme historiques en même temps que divins dépassent *a priori* le niveau d'une saisie purement humaine et naturelle et ne peuvent être affirmés et rejoints en leur vérité profonde que sur l'autorité même de la Parole de Dieu : parce que c'est Dieu qui parle, « parce que cela est révélé par Dieu² » (*quia et a Deo revelatum*). Dieu seul peut attester à nos yeux, par sa Parole, la vérité de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Comment savoir que Jésus est le Verbe de Dieu, sinon parce que Dieu lui-même nous l'a dit ? Comme l'affirme Jésus lui-même : « Nul ne connaît le Fils sinon le Père » (Mt 11, 27) ; et à Pierre qui pensait avoir trouvé seul la bonne réponse à la question sur l'identité de Jésus, Jésus de répondre qu'il s'agit de rien moins que d'une révélation du Père : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jonas, car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang », - entendons de tes capacités humaines, de ta sagesse et de ton intelligence, - « mais de mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16, 17). C'est l'autorité de Dieu, et elle seule, qui permet à un homme de reconnaître Jésus comme Fils de Dieu et sauveur, d'aller à lui, de croire en lui : « Nul ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44) ;

² THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 1, resp.

« nul ne peut venir vers moi, si cela ne lui a été donné par le Père » (Jn6, 65). Sans l'appui de l'autorité de Dieu, laissés à nos seules forces de discernement et de reconnaissance, nous ne pourrions jamais venir vers Jésus et nous attacher à lui par la foi.

Au plus spécifique de la Parole de Dieu, c'est donc Dieu lui-même qui parle à des hommes et des femmes et lui seul, par son autorité, parce que c'est lui qui parle, peut attester la vérité de ce qu'il dit : « Voici que tu concevras et enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et on l'appellera Fils du Très Haut » (Lc 1,31-32) ; « Celui-ci est mon Fils bien aimé, qui a toute ma faveur ; écoutez-le » (Mt 17,5) ; « Je suis Jésus que tu persécutes » (Ac 9,5 ; 22,8 ; 26,15).

Ce n'est donc pas une foi seulement humaine qui est nécessaire, comme dans le cas de la foi que l'on accorde à l'historien qui raconte une histoire, avec toujours la possibilité d'aller vérifier plus ou moins complètement ce qu'il dit ; c'est la foi divine, théologale, adhésion totale, absolument et inconditionnellement confiante à la Parole même de Dieu sous l'action de sa grâce. Pas d'adhésion à l'Évangile sans reconnaissance de l'autorité de la Parole de Dieu et soumission à elle parce que c'est elle, bien au-delà de toute démonstration, de tout raisonnement, même historique, par la seule force de l'attraction intérieure par laquelle le Père nous attire à son Fils. Alors que l'autorité des historiens humains est fondée sur le sérieux d'investigations humaines elles-mêmes vérifiables, critiquables et toujours perfectibles, et ne reste donc qu'une autorité humaine faillible et limitée, la véracité revendiquée par l'Évangile surpasse *a priori* et par définition toute vérification, toute critique, toute remise en cause du fait même de la qualité propre de l'autorité divine, infaillible et transcendante, qui énonce des vérités en elles-mêmes insaisissables par la raison humaine. Certes, des signes de crédibilité nous sont donnés, qui doivent rendre plus ou moins aisée et raisonnable cette adhésion ; celle-ci n'est restée pas moins surnaturelle et transcendante tant par son objet que par son motif le plus profond : j'adhère à la vérité que Dieu m'enseigne parce que c'est Lui qui parle et m'attire, parce que j'y suis porté par un élan de grâce venu de Lui pour surélever mes facultés³.

Or ce principe intérieur d'adhésion à la Parole de Dieu, cette autorité de Dieu qui nous inspire au plus profond de nos facultés spirituelles pour nous permettre de discerner et de croire en Lui, échappe précisément, et par principe, à toute préhension rationnelle et démonstrative de niveau seulement naturel et humain. On ne démontre pas cette autorité de Dieu dans l'adhésion de foi antérieurement ou extérieurement à cette adhésion de foi mais seulement *a posteriori*, à l'intérieur de la foi, pour en rendre compte, pour en dégager l'intelligibilité théologale. Voilà, aporie déconcertante, qui met le rôle de l'autorité divine, dans l'adhésion à la Parole de Dieu, en dehors de circuits ordinaires de vérification, de garantie, de démonstration.

Vient alors la **quatrième difficulté** : Dieu, pour nous parler, parle de façon humaine, selon des moyens humains. Pour nous communiquer sa vérité divine, il a choisi de passer par des hommes, par des instruments humains, « dans le plein usage de leurs facultés⁴ ». Il a parlé par des prophètes, ou plutôt « dans les prophètes⁵ », à travers tous les conditionnements qui caractérisent la manière humaine de parler, de témoigner, d'enquêter,

³ Cf. CONCILE DU VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* [en abrégé : *DV*], n° 5 : « Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et "donne à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité". »

⁴ *Ibid.*, n° 12.

⁵ Heb 1,1 : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par/dans les prophètes (ἐν προφήταις), Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par/dans le Fils (ἐν υἱῷ). » L'intériorité de l'instrumentalité divine associe les prophètes par tout eux-mêmes, par toutes leurs facultés, à la transmission de la Parole de Dieu qu'ils n'ont pas seulement à répéter mécaniquement et extérieurement. Ils sont comme « agis » par Dieu au plus intime d'eux-mêmes, à travers tout eux-mêmes.

d'écrire l'histoire. Il n'a pas dicté sa Parole à des automates enregistreurs ; il nous l'a communiquée, tout au long des âges, à travers une succession d'hommes et de femmes qui l'ont eux-mêmes reçue puis exprimée avec leurs mots, selon leur façon de percevoir, de penser et de parler, selon un processus progressif inscrit au plus profond des conditionnements et des développements de l'histoire humaine. Ces prophètes et écrivains sacrés, certes, n'étaient pas laissés à leurs seules forces ; ils étaient habités par l'Esprit Saint qui inspirait leur travail et, à sa manière unique, parlait en eux ; mais l'Esprit Saint ne se substituait pas à eux, il travaillait *en* eux, il travaillait dans leur travail à eux, de sorte qu'ils ont eu eux-mêmes à dire, avec les mots, des concepts et des modes de connaissance qui étaient les leurs, une vérité divine absolument certaine, totale et définitive, qui portait la fois sur des affirmations éternelles transcendantes et sur des faits réellement survenus concrètement, porteurs du dessein de salut que Dieu réalise dans l'histoire.

La **cinquième et dernière de ces difficultés** introductives porte sur le troisième terme de notre titre : la vérité chrétienne. La doctrine chrétienne revendique hautement et catégoriquement pour l'Évangile la qualité de vérité, selon les paroles mêmes de Jésus : « Je suis le chemin, la vérité, la vie » (Jn 14,6) puis celles de Paul : « Après avoir entendu la parole de la vérité, l'Évangile de votre salut (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν), et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la promesse » (Ep 1,13)⁶. Il s'agit bien de *la* vérité ; non pas seulement d'une parole vraie, d'une vérité parmi d'autres, non pas d'une qualité générale de véracité qui s'appliquerait en particulier à la Parole de Dieu, mais de *la* vérité, donc de la vérité qui mérite plus que les autres ce nom, qui en réalise au plus point les qualités, de sorte que toutes les autres vérités ne sont pas pleinement et intensivement *la* vérité. Telle est la revendication fondamentale de l'Évangile à propos de lui-même, qui ne serait plus tel si on la lui retirait.

Une vérité et « la » vérité

Survient alors la question : « qu'est-ce que la vérité ? » (Τί ἐστὶν ἀλήθεια, Jn 18,38). Il n'est pas anodin que la question soit posée par Pilate à Jésus. On peut certes entendre cette question au sens moral, à propos de celui qui refuse de croire, qui doute et s'enferme dans son doute, posture de l'agnosticisme, de l'indifférentisme, du relativisme, selon laquelle la vérité n'existe pas, - ou plutôt du sceptique qui, sans crainte de se contredire, tient pour seule vérité la conviction que *la* vérité n'existe pas. Mais on peut aussi recevoir cette même question comme profondément humaine, jaillie du plus intime du cœur de l'homme qui cherche, et que non seulement l'incroyant mais le chrétien lui-même doit se poser, car même s'il adhère indéfectiblement à la vérité par la foi, il ne sait pas encore parfaitement ce qu'est la vérité et il désire progresser dans la perception et l'intelligence de cette vérité. Il est d'ailleurs frappant que Jésus lui-même, juste avant la question de Pilate en énonce déjà implicitement des éléments de réponse que nous pouvons et devons faire nôtre :

« Donc tu es roi ? » lui dit Pilate – « Tu le dis, je suis roi, répondit Jésus, et je suis né, je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité (πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας) écoute ma voix. » (Jn 18,37)

⁶ Cf. Col 1,5-6 : « Cette espérance, vous en avez naguère entendu l'annonce dans la parole de la vérité (ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας), l'Évangile qui est parvenu chez vous » ; 2 Tm 2,15 : « Efforce-toi de te présenter à Dieu comme un homme éprouvé, un ouvrier qui n'a pas à rougir, un fidèle dispensateur de la parole de la vérité (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας) ». C'est dans ce même sens singulier et plénier du mot « vérité » qu'il faut entendre son emploi même sans article : Jn 17,17 : « Ta parole est vérité (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν) » ; Jc 1,18 : « Il a voulu nous enfanter par une parole de vérité (λόγῳ ἀληθείας) ».

Nous saisissons aisément ici deux aspects de la vérité, deux niveaux de réalisation du concept de vérité :

1° la vérité logique ou philosophique, c'est-à-dire cette qualité générale propre à un jugement qui fait que son énoncé correspond à la réalité. « Tu es roi ? » : oui, tu dis vrai ; je le suis ; cette proposition que tu énonces est vraie, elle relève de ce concept universel qu'est la vérité. Cette qualité de véracité qui est propre à la vérité en ce premier sens du terme appartient potentiellement à tous les jugements, comme une perfection. Tout jugement est fait pour être vrai. Il y aura autant de vérités que de jugements vrais. Pour signifier ce premier niveau de la vérité, l'évangéliste ne met d'ailleurs pas dans la bouche de Jésus le mot « vérité », mais de simples expressions approbatives qui renvoient implicitement au concept général de vérité : « tu le dis, je suis roi. »

2° la vérité chrétienne ou biblique, c'est-à-dire non pas une qualité abstraite appliquée à une multitude de jugements, mais selon que les exégètes l'ont désormais bien dégagé, cette réalité absolument unique et singulière qu'est la Parole de Dieu elle-même, « la parole de la vérité, l'Évangile de votre salut » (Ep 1,13), à savoir le processus par lequel Dieu veut inviter les hommes à partager sa propre vie et, pour cela, a parlé par son Fils qui a réalisé en plénitude cette auto-communication divine en sauvant les hommes de la mort et du péché et en leur ouvrant les portes du Royaume. Cette vérité, *la* « profonde vérité, tant sur Dieu que sur le salut des hommes, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation⁷ ». C'est pour rendre témoignage à cette vérité, à cette plénitude de la Parole de Dieu, que Jésus est venu dans le monde, et c'est en naissant de cette vérité par la foi, « en étant de la vérité » (Jn 18,37), que l'on devient capable d'écouter la voix du Christ.

« Ta parole est vérité » (Jn 17, 17). Il ne relève donc pas seulement de notre foi que nous croyons que la Parole de Dieu est vraie, véridique, au sens logique du terme, mais aussi et surtout qu'elle est *vraiment* la Parole de Dieu, qu'elle est vraiment la vérité.

Des erreurs dans *la* vérité ?

Nous pouvons alors tenter de nouer précisément notre problématique. Quel lien convient-il d'établir entre ces deux niveaux de sens de la vérité ? Puisque l'on confesse que la Parole de Dieu est *la* vérité, unique, totale, définitive et plénière, faut-il en déduire que toutes les affirmations concrètement contenues dans la Parole de Dieu, dans le processus de la révélation et de sa transmission, sont des vérités au sens logique du terme, des jugements parfaitement vrais dont nous pouvons être sûrs que les énoncés correspondent exactement à la réalité ? *La* Vérité ne contient-elle que *des* vérités ? Pouvons-nous affirmer avec certitude que tout, en elle, est absolument vrai ? Tout, dans la Vérité (sens biblique), doit-il être considéré comme vérité (sens logique) ?

Deux chemins de réponse semblent d'abord se présenter à nous.

L'un est **déductif** : puisque Dieu ne peut être que véridique, sans jamais se tromper ni nous tromper et que sa Parole est *la* vérité, tout, dans cette Parole, y compris dans les instruments humains qu'Il a utilisés pour parler, ne peut être que vérité. On ne pourra trouver aucune erreur dans la Parole de Dieu ; donc tout y est vrai. Cette démarche trouve place depuis toujours dans la tradition dogmatique de l'Église et elle a longtemps eu la faveur des théologiens. Elle a trouvé sa formulation la plus aboutie dans la doctrine de l'inerrance de l'Écriture, telle, en particulier, qu'enseignée par Vatican I puis Léon XIII :

Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques [...] non pas seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur (*revelationem sine errore contineant*), mais parce que, écrits sous

⁷ DV., n° 2.

l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Eglise elle-même⁸.

L'absence d'erreur, ou inerrance, découle d'un principe plus fondamental, l'absolue véridicité de Dieu. Puisque Dieu ne peut commettre aucune erreur, tout ce dont il est l'auteur ne peut comporter aucune erreur.

L'inspiration divine non seulement exclut par elle-même toute erreur (*per se ipsa non modo errorem excludat omnem*), mais encore l'exclut et l'écarte aussi nécessairement que nécessairement Dieu, vérité suprême (*summam veritatem*), ne peut être l'auteur d'aucune erreur⁹.

Le lien de causalité entre la véridicité de Dieu et l'inerrance de l'inspiration est un lien déductif de stricte nécessité, qui étend ainsi jusqu'à l'Écriture l'absence de toute erreur.

L'autre chemin est **inductif** : scrutons de près le contenu de la Parole de Dieu à partir de toutes ses formulations en forme et langage humains, en particulier l'Écriture sainte, et examinons si, de fait, tout y est vrai. Cette démarche relève en propre de la science historique, en particulier sous la forme de l'exégèse historico-critique. Par méthode, elle met entre parenthèse l'autorité divine de l'Écriture et, en vue d'en dégager le sens historique littéral, examine toutes les conditions de production humaine du texte sacré et en tire toutes les conséquences quant à la vérité relative de ses affirmations, en particulier ses apories, ses approximations, ses contradictions, ses inexactitudes, voire ce que l'on hésite alors plus à appeler ses « erreurs ».

Prenons l'exemple de la généalogie de Jésus : comment s'appelait le grand-père paternel putatif de Jésus, le père de Joseph ? Héli, ou Jacob ? « Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, fils de Melchi », nous dit Lc 3,23-24. Mais Mt 1, 15-16 le nomme Jacob, engendré par Mathan, engendré par Eléazar. Dès la première génération au-dessus de Joseph, les deux évangélistes divergent sur le nom des ancêtres de Jésus. A moins d'imaginer que Joseph avait deux pères, peut-on tenir que Matthieu et Luc disent *absolument* la vérité tout en se contredisant l'un l'autre ? Le même genre de difficulté se retrouve autour de David : Jésus descend-il en ligne directe masculine de Nathan, troisième fils de David et Bethsabée, selon Lc 3,31, ou de Salomon, deuxième fils de David et de la même Bethsabée selon Mt 1,6 ? Deux affirmations contradictoires dans les évangiles peuvent-elles être *absolument* vraies l'une et l'autre ?

L'inconvénient du premier chemin se devine facilement : à entendre de façon trop univoque le lien de causalité entre la véridité divine et l'inerrance de l'Écriture et donc à vouloir étendre *a priori* l'absolu intrinsèque de la vérité de Dieu sur les expressions à modes humains de sa Parole, on risque de fragiliser ou exténuer la vérité de l'inspiration divine : si ne fût-ce qu'une seule « erreur » est découverte dans l'Écriture, c'est donc que Dieu n'en est pas l'auteur véritable. On sait que tel fut le chemin personnel qui écarta Renan d'une telle « exégèse sans concessions », et par là de la foi¹⁰.

L'autre chemin n'aboutit pas à un résultat meilleur. A ne plus vouloir considérer dans les formulations à mode humain de la Parole de Dieu que l'œuvre humaine qui s'y est déployée, avec toutes ses imperfections, on vide de sens la doctrine de l'inspiration et l'on ne conçoit la Parole de Dieu que selon un schéma nestorien, les versants divins et humains de cette Parole restant juxtaposés sans union réelle, sans que l'inspiration porteuse de la vérité divine

⁸ CONCILE DU VATICAN I, Constitution *Dei Filius*, cap. 2, dans *Enchiridion symbolorum* [en abrégé : DS], n° 3006. Nous reviendrons plus loin sur la portée exacte de cette formulation, plus précise et ouverte qu'il n'y paraît de prime abord.

⁹ LEON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), dans *Enchiridion biblicum* [en abrégé : EB], n° 124.

¹⁰ Ernest RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 182 : « Mon initiation aux études allemandes me mettait ainsi dans la situation la plus fautive ; car, d'une part, elle me montrait l'impossibilité d'une exégèse sans concessions ; de l'autre, je voyais parfaitement que ces messieurs de Saint-Sulpice avaient raison de ne pas faire de concessions, puisqu'un seul aveu d'erreur ruine l'édifice de la vérité absolue et la ravale au rang des autorités humaines, où chacun fait son choix, selon son goût personnel. »

n'intervienne comme cause première et principale de l'expression humaine de la Parole de Dieu et n'en garantisse la conformité à cette vérité divine. La « Parole de la vérité » ne vient plus à nous par la méditation de paroles certainement vraies.

C'est un troisième chemin que la doctrine catholique a frayé peu à peu, lentement mais sûrement, au prix de nombreux tâtonnements, le magistère en ayant donné l'expression pour l'instant la plus aboutie dans la constitution *Dei Verbum*. Avant d'analyser l'émergence de cette voie qui n'est pas une *via media* de compromis, mais plutôt un chemin de crête en altitude, tentons d'en définir les termes. Sans rompre le lien essentiel qui unit la vérité de la Parole de Dieu et les multiples vérités par lesquelles l'Évangile vient à nous, à travers l'inspiration, sous formes et modalités humaines, ce chemin n'étend pas mécaniquement l'absolu de la première, l'absolu de la vérité de l'Évangile, à toutes et chacune, sans exception, des affirmations contenues dans le dépôt de la Révélation prises matériellement ; il découvre et recueille en toutes et chacune des affirmations de la Parole de Dieu, même les plus maladroites et humainement tâtonnantes, un écho authentique de la vérité que Dieu a voulu nous révéler en vue de notre salut. Si nombre d'affirmations contenues dans la Parole de Dieu peuvent d'un point de vue *matériel* être considérées comme déficientes ou imparfaites au plan de l'*exactitude*, - en particulier au regard des sciences historiques ou naturelles, - toutes, sans exception, puisqu'appartenant toutes à l'Écriture inspirée, revêtent, d'un point de vue *formel*, une valeur d'expression et de balisage du chemin de vérité par lequel Dieu veut nous introduire peu à peu, par l'Esprit de son Fils, dans « la vérité toute entière » (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ, Jn 16, 13).

Cette position dégagée par *Dei Verbum* offre un exemple emblématique de ce que l'on appelle la croissance homogène de la transmission de la révélation, un progrès sans rupture mais accompli par désenveloppement de positions partielles qui étaient jusque-là tenues de façon juxtaposées et qu'une perception approfondie permet d'unir à un niveau plus profond. C'est ce que Benoît XVI a appelé une « herméneutique de la réforme » ou « processus de nouveauté dans la continuité¹¹ ». Depuis quasiment les origines, la doctrine catholique a emprunté simultanément les deux premiers chemins que nous avons décrits, en donnant certes une très nette priorité à l'inerrance (pas d'erreur dans la Parole de Dieu), mais sans ignorer le second, les Pères comme Jérôme et Augustin étant par exemple pleinement conscients de la présence de nombreuses inexactitudes matérielles dans les Écritures. Il devait revenir au concile Vatican II, par un long et douloureux cheminement, de baliser cette piste d'altitude qui permet de dépasser les divergences voire contradictions entre les deux premiers chemins. Les vifs débats qui traversèrent l'enceinte conciliaire, avec ce souci permanent d'entendre les voix et les points de vue différents, en particulier de la part de Paul VI, ont préparé et enfanté cette position sur laquelle la doctrine catholique peut aujourd'hui s'appuyer pour aller plus avant.

Nous allons examiner de plus près l'histoire de la rédaction de deux paragraphes de *Dei Verbum* relatifs à la notion de vérité de l'Écriture : le n° 19 sur l'historicité des Évangiles puis le n° 11 sur la doctrine de l'inerrance

Histoire et historicité des Évangiles

Prenons d'abord la question de la valeur historique des Évangiles. Peut-on dire que les quatre évangiles nous transmettent exactement et objectivement, en tous leurs détails, la vérité historique de ce que Jésus a dit et accompli durant sa vie terrestre ? Les Évangiles peuvent-ils revendiquer, au cœur du XX^e siècle, face à l'émergence pleine d'assurance de la science historico-critique, la qualité de récits parfaitement et intégralement historiques ?

¹¹ BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine » (22 décembre 2005), dans *La Documentation catholique*, n° 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63 (60-61). Cf. Henry DONNEAUD, *Histoire et théologie. Thomistes en dialogue, XIX^e-XX^e siècles*, Nancy, Arbre bleu éditions, 2021, chap. 21 : « Le débat sur l'herméneutique du Concile », p. 453-467.

Examinons comment le travail conciliaire est parvenu peu à peu à formuler un principe de réponse équilibré¹².

La position du magistère, jusqu'au milieu du XX^e siècle, portait quasi exclusivement sur la défense unilatérale du caractère historique de la vérité des Écritures, en particulier des Évangiles. Pie XI, par exemple, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920), appuyait son propos sur S. Jérôme : alors que les hérétiques, dans les évangiles apocryphes, « s'attachaient plus à ordonner la narration qu'à tisser la vérité de l'histoire (*historiae texere veritatem*) », on peut dire sans aucun doute, au sujet des Écrits canoniques : « ce qui est écrit, c'est ce qui s'est passé (*facta esse quae scripta sunt*)¹³ ». L'historicité, ici, se résume *simpliciter*, sans nuance ni précision, à la conformité de la narration aux événements réellement survenus.

Le schéma préparatoire *De fontibus revelationis* qui fut remis aux Pères peu avant l'ouverture du concile, en septembre 1962, tenait à ce sujet une position plus contrastée quoique potentiellement contradictoire. D'une part, au n° 20, à propos de « la valeur historique des Évangiles », le texte faisait preuve d'ouverture en reconnaissant que « les quatre Évangiles ne s'accordent pas en tout avec les règles de la composition historique suivies par les savants de notre époque¹⁴ ». Il s'agissait là d'un progrès notoire dans le sens d'une meilleure prise en compte du genre littéraire propre aux Évangiles, dans la mesure où la formule utilisée provenait de l'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950) qui en avait pourtant limité l'application aux seuls récits de la Genèse¹⁵. Le schéma préparatoire, à propos de la « composition historique » (*historica compositio*), c'est-à-dire de l'histoire comme récit, ne craignait donc pas d'ouvrir la porte à l'affirmation d'une forme de narrativité propre aux Évangiles, différente de celle de la science historique contemporaine, dans laquelle il était comme sous-entendu que l'on pouvait admettre des imprécisions ou inexactitudes de détail, la profonde conformité des récits avec les paroles et les faits de Jésus étant par ailleurs solidement garantie : « Ces quatre Évangiles transmettent fidèlement (*sincere*) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes a réellement (*reapse*) fait et enseigné pour leur salut éternel. » L'adverbe « réellement » garantissait la réalité de l'insertion des actes et paroles de Jésus dans l'histoire concrète, dans l'histoire-événement.

Mais le paragraphe suivant, n° 21, à propos de « la vérité des faits du Christ dans les Évangiles », posait une affirmation très restrictive, qui fermait *de facto* la porte à tout écart entre la vérité de la Révélation et la vérité de toutes et chacune des affirmations contenues dans le texte des Évangiles. En condamnant non seulement la négation mais la simple atténuation, « pour quelque raison et de quelque manière que ce soit » de « l'authentique vérité historique et objective des faits de la vie de notre Seigneur Jésus Christ tels qu'ils sont racontés dans ces Évangiles¹⁶ », le texte ramenait la doctrine à l'exigence d'une stricte corrélation, sans aucune souplesse, entre la narration évangélique des faits de la vie de Jésus et ces faits eux-mêmes, dans le moindre détail de leur singularité et de leur matérialité. La notion d'« authentique vérité historique et objective » des faits et des paroles de Jésus, directement empruntée à un *monitum*

¹² Pour un état antérieur de la question, cf. José CABA, « Historicité des Évangiles (DV 19). Genèse et fruit du texte conciliaire », dans *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*, R. LATOURELLE (dir.), « Université grégorienne – Institut biblique – Institut oriental de Rome. Recherches. Nouvelle série n° 15 », Montréal, Les Éditions Bellarmin / Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 307-327.

¹³ PIE XI, Encyclique *Spiritus Paraclitus* (15 septembre 1920), dans *EB*, n° 462.

¹⁴ *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, septembre 1962, n° 20, dans *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani Secundi* [en abrégé : *AS*], I/3, p. 22.

¹⁵ PIE XII, Encyclique *Humani generis*, dans *Acta Apostolicae Sedis* [en abrégé : *AAS*] 42 (1950), p. 576. L'encyclique puisait elle-même l'expression dans une réponse de la Commission biblique à des questions sur l'historicité des premiers chapitres de la Genèse, cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Lettre au cardinal Suhard*, 16 janvier 1948, dans *AAS* 40 (1948), p. 45-48 (47).

¹⁶ *Ibid.*, n° 21.

du Saint-Office de 1961¹⁷, interdisait d'envisager le moindre écart entre la réalité historique des faits, leur objectivité, et les modalités de leur narration historique dans les Évangiles.

La conciliation problématique entre les n° 20 et 21 du schéma témoigne des positions divergentes, à tout le moins mal unifiées, qu'enseignait le magistère préconciliaire, tiraillé qu'il était entre les ouvertures engagées par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* en réponse aux pressions des exégètes et la doctrine restrictive toujours tenue par le Saint-Office.

Après le rejet du schéma préparatoire en novembre 1962, le **nouveau schéma élaboré par la Commission mixte** et remis aux Pères en avril 1963 traite le problème en terme plus nuancés, écartant et le ton de la condamnation et la revendication d'une objectivité trop étroitement matérielle des récits évangéliques. Tout en gardant la formule puisée dans *Humani generis* pour évoquer un genre littéraire propre aux Évangiles, il garantit la valeur historique de ces derniers en disant qu'ils « nous transmettent une histoire vraie et sincère », formule moins abrupte et restrictive que « l'authentique vérité historique et objective » du schéma préparatoire.

Schéma préparatoire, septembre 1962	Schéma d'avril 1963
<p>N° 20. [<i>La valeur historique des Évangiles</i>] La même sainte Mère l'Église a cru et croit d'une foi ferme et très constante que ces quatre Évangiles transmettent fidèlement (<i>sincere</i>) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes a réellement (<i>reapse</i>) fait et enseigné pour leur salut éternel (cf. Ac 1,1).</p> <p>Bien qu'ils ne s'accordent pas (et qu'il ne soit pas nécessaire qu'ils s'accordent) en tout avec les règles de la composition historique suivies par les savants de notre époque (<i>historicae compositionis rationibus quae apud nostrae aetatis peritos in usu sunt non in omnibus convenient</i>), cependant les paroles et les faits qui s'y trouvent consignés sous l'inspiration du Saint Esprit ont été mis par écrit pour que nous reconnaissons la vérité (<i>ut cognoscamus veritatem</i>) des enseignements que nous avons reçus à partir du témoignage et de la transmission de ceux « qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole » (Lc 1, 2-4).</p> <p>N° 21. [<i>La vérité des faits du Christ dans les Évangiles</i>] C'est pourquoi le très saint Concile du Vatican condamne les erreurs par lesquelles on nie ou atténue, pour quelque raison et de quelque manière que ce soit, l'authentique vérité historique et objective des faits de la vie de notre Seigneur Jésus Christ tels qu'ils sont racontés dans ces Évangiles (<i>quibus denegatur vel extenuatur, quovis modo et quavis causa, germana veritas historica et objectiva factorum vitae Domini nostri, prout in Sanctis illis Evangeliiis narrantur</i>)¹⁸.</p>	<p>N° 18 - [<i>Caractère historique des Évangiles</i>] La sainte Mère l'Église a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance que ces quatre Évangiles transmettent vraiment (<i>vere</i>) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement (<i>reapse</i>) fait et enseigné pour leur salut éternel (cf. Ac 1,1).</p> <p>Bien qu'ils fassent parfois résonner la forme d'une prédication (<i>formam praeconii aliquando resonant</i>) et quoiqu'ils ne s'accordent pas en tout avec les règles de la composition historique particulièrement suivies à notre époque (<i>historicae compositionis rationibus quae nostra praesertim aetate usurpantur non in omnibus convenient</i>), les Évangiles nous transmettent cependant une histoire vraie et sincère (<i>veram et sinceram historiam nobis tradunt</i>). Ceux-ci en effet furent composés, soit à partir de la tradition de ceux « qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole », soit à partir de la mémoire et du souvenir des proches et disciples du Seigneur, dans le but que nous reconnaissons la vérité (<i>cognoscamus [...] veritatem</i>) des enseignements que nous avons reçus (cf. Lc 1,2-4)¹⁹.</p>

¹⁷ Cf. SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Monitum* du 20 juin 1961, *AAS* 53 (1961), p. 507. Cet avertissement introduisait la condamnation de *La vie de Jésus* de l'oratorien français Jean Steinmann, - la toute dernière mise à l'*Index* avant la suppression en 1966 de cette procédure initiée en 1559.

¹⁸ *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, septembre 1962, n° 20-21, AS I/3, p. 22.

¹⁹ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, avril 1963, n° 18, AS III/3, p. 788.

Cette nouvelle formulation, en s'éloignant d'une acception trop étroitement objective de la notion de vérité historique, impliquait de fait, entre les lignes, une conception analogique de la vérité historique. Si le début de la deuxième phrase souligne que le genre de narrativité des Évangiles ne répond pas aux critères de la science historique contemporaine, la suite entend tout de même préserver l'appartenance des Évangiles au genre littéraire de l'histoire, d'une histoire-récit rapportant vraiment et fidèlement des faits qui se sont réellement déroulés dans l'histoire-événement. Ce dernier point avait d'ailleurs été renforcé dans la phrase précédente par la substitution de l'adverbe *vere* à *sincere*, renforçant grâce au critère de la vérité la portée réaliste des énoncés déjà indiquée par l'adverbe « réellement » (*reapse*). Si donc les Évangiles « transmettent une histoire vraie et sincère » alors même qu'ils « ne s'accordent pas en tout avec les règles de la composition historique » de la science contemporaine, c'est donc que la notion d'histoire comme récit doit être entendue selon une pluralité analogique de niveaux, la correspondance entre les énoncés rapportant les faits et la réalité événementielle de ces mêmes faits se réalisant selon une diversité de degrés. L'important à préserver, évidemment, est que la flexibilité ou souplesse introduite dans les manières historiques dont les faits sont rapportés (l'histoire comme récit) n'introduise aucun relativisme quant à la vérité intrinsèquement historique des événements eux-mêmes (l'histoire comme réalité).

Cette position ne manquait pas d'intérêt et aurait pu être conservée²⁰, mais le schéma ne fut finalement jamais discuté en assemblée plénière. Sous l'influence déterminante des théologiens et exégètes, - eux-mêmes marqués par l'ombre portée de Bultmann, - le schéma suivant, préparé par la Commission doctrinale et publié en juillet 1964 en vue d'une discussion durant la troisième session, à l'automne suivant, préféra contourner les problèmes posés par la notion d'histoire en la passant tout simplement sous silence. Tous les mots s'y rapportant (histoire, historique, historicité) disparurent du texte, sauf du titre du paragraphe. En l'effet, l'idée s'était répandue, durant les travaux en commission, que la notion d'histoire est aujourd'hui devenue trop complexe pour qu'un document conciliaire puisse l'utiliser sans ambiguïtés. Malgré les critiques de plusieurs Pères dénonçant sévèrement cette éviction totale, le nouveau schéma distribué en novembre 1964 ne changea rien sur ce point. Les rapporteurs de la Commission se contentèrent de résumer l'argument : « Les termes "*histoire*" et "*historique*" sont évités du fait de l'ambiguïté de ces mots chez les Modernes²¹. »

Cette concession assez radicale aux *a priori* doctrinaux de théologiens influencés outre mesure par certains courants philosophiques contemporains aurait pu entraîner de graves conséquences quant à la relation de l'Écriture à l'histoire. Heureusement, entre la troisième et la quatrième session, les pressions venues de la Minorité, à cet égard fort bénéfiques (comme quoi le pluralisme théologique a du bon !), se firent plus pressantes pour réintroduire la notion d'histoire et garantir ainsi la valeur historique des Évangiles, mais sans plus de succès. Après un vote d'approbation de ce paragraphe qui avait suscité un nombre significatif de suffrages négatifs, le 22 septembre 1965, la Commission doctrinale crut devoir maintenir fermement sa position, estimant que la formule retenue depuis le schéma de juillet 1964 garantissait suffisamment les liens objectifs et subjectifs des récits évangéliques avec la réalité des faits : « Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles [...] de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies et sincères (*vera et sincera*)²². »

²⁰ On trouve une trace de cette conception plus souple et extensive du genre littéraire « historique » dans le n° 12 de *Dei Verbum*, avec l'expression « dans des textes diversement historiques » (*in textibus vario modo historicis*) substituée dans le schéma de juillet 1964 à celle du schéma d'avril 1963, « dans un texte historique » (*in textu historico*). Cf. *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, juillet 1964, n° 12, AS III/3, p. 89.

²¹ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, novembre 1964, Relations sur le n° 19, AS IV/1, p. 369.

²² *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, juillet 1964, AS IV/1, p. 98 et novembre 1964, AS IV/1, p. 367. Cf. Christophe THEOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.),

Il fallut **l'intervention du pape**, sensible aux arguments de la Minorité, pour que la notion d'histoire retrouve finalement place en ce paragraphe.

Schéma de novembre 1964	Texte définitif d'octobre 1965
<p>N° 19 - [Caractère historique des Évangiles] La sainte Mère l'Église a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance que ces quatre Évangiles transmettent vraiment (<i>vere</i>) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement (<i>reapse</i>) fait et enseigné pour leur salut éternel (cf. Ac 1, 1).</p> <p>En effet, ce que le Seigneur avait dit et fait, les Apôtres, après sa mort, le transmirent à leurs auditeurs avec cette intelligence plus profonde dont eux-mêmes, instruits par les événements du Christ glorieux et éclairés par la lumière de l'Esprit de vérité, jouissaient. Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles, choisissant certains des nombreux éléments transmis soit oralement soit déjà par écrit, rédigeant un résumé des autres ou les expliquant en prêtant attention à la situation des Églises, gardant enfin la forme d'une prédication, de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies et sincères (<i>vera et sincera</i>) [Paul VI, octobre 1965 : des choses vraies et dignes de crédit historique]. Ils composèrent en effet leurs écrits, que ce soit à partir de leur propre mémoire et souvenir ou à partir du témoignage de ceux « qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole », afin que nous reconnaissons la « vérité » des enseignements que nous avons reçus (cf. Lc 1, 2-4)²³.</p>	<p>N° 19 - [Caractère historique des Évangiles] La sainte Mère l'Église a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance que ces quatre Évangiles, dont elle affirme sans hésitation l'historicité (<i>quorum historicitatem incunctanter affirmat</i>), transmettent vraiment (<i>vere</i>) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement (<i>reapse</i>) fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. Ac 1, 1-2).</p> <p>En effet, ce que le Seigneur avait dit et fait, les Apôtres, après son ascension, le transmirent à leurs auditeurs avec cette intelligence plus profonde dont eux-mêmes, instruits par les événements du Christ glorieux et éclairés par la lumière de l'Esprit de vérité, jouissaient. Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles, choisissant certains des nombreux éléments transmis soit oralement soit déjà par écrit, rédigeant un résumé des autres ou les développant par rattachement à la situation des Églises, gardant enfin la forme d'une prédication, de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies et sincères (<i>vera et sincera</i>). Ils composèrent en effet leurs écrits, que ce soit à partir de leur propre mémoire et de leurs souvenirs ou à partir du témoignage de ceux « qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole », afin que nous reconnaissons la « vérité » des enseignements que nous avons reçus (cf. Lc 1, 2-4)²⁴.</p>

Dans une lettre adressée à la Commission doctrinale le 17 octobre 1965, Paul VI estime que la formulation actuelle ne garantit pas suffisamment l'historicité réelle des Évangiles. S'appuyant sur une expression empruntée au magistère de Pie XII et à lui suggérée par le cardinal Bea, il propose de remplacer le mot *sincera* par une formule qui inscrit le récit dans l'histoire : « Les auteurs sacrés composèrent donc les quatre Évangiles [...] de manière à nous livrer toujours sur Jésus des choses vraies ou dignes de crédit historique (*vera seu historica fide digna*)²⁵. » L'expression « crédit historique » (*historica fides*) provenait de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* :

Histoire du Concile Vatican II, V. Un concile de transition, Paris, Ed. du Cerf / Louvain, Peeters, 2005, p. 337-437 (382), à propos de la séance du 6 octobre 1965 de la Commission doctrinale : « Pour ce qui est de cette historicité en elle-même – la question de fond – certains Pères regrettent la disparition de ce concept, tandis que des experts comme Philips et Rahner montrent, une fois de plus, l'ambiguïté de ce terme dans le langage théologique contemporain. Le texte reste donc tel qu'il est. »

²³ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, novembre 1964, AS IV/1, p. 367.

²⁴ *DV*, n° 19.

²⁵ Lettre du Secrétaire d'État Cicognani à la Commission doctrinale transmettant la note de Paul VI, 17 octobre 1965, citée dans Giovanni CAPRILE, « Trois amendements au schéma sur la Révélation », dans Bernard DUPUY (dir.), *La Révélation divine*, t. 2, « Unam Sanctam 70b », Paris, Ed. du Cerf, 1968, p. 667-687 (684). Paul VI expliquait : « Il semble en effet que la première formule ne garantit pas l'historicité réelle des Évangiles ; et il est bien évident que le Saint-Père ne pourrait approuver une formule qui laisserait douter de l'historicité de ces Livres très saints. »

Grâce à la connaissance et à la juste appréciation des leçons et usages de parler et d'écrire des anciens, bien des objections, soulevées contre la vérité et le crédit historique (*veritatem fidemque historicam*) des Lettres divines, pourront être résolues²⁶.

Comme mise en demeure par le pape, la Commission, réunie le 19 octobre 1965, s'inclina devant l'exigence de réintroduire la notion d'histoire dans le texte, sans pour autant accepter la formule proposée par Paul VI qui, à son avis, pouvait prêter à confusion selon le sens donné au mot *fides*. De fait, chez certains exégètes protestants, en particulier dans la mouvance de Bultmann, l'expression « foi historique », loin de garantir l'historicité des Évangiles, selon le sens de « crédit » que peut prendre le mot *fides*, renvoyait à un acte de foi transcrivant l'expérience existentielle du croyant dans un récit fictif qu'il revient à l'exégète de « démythologiser » ; le récit revêt une forme mythologique, mais la foi qui produit ce récit, elle, est historique²⁷. La foi est ainsi affirmée comme « historique », au sens de « saisissable par l'historien » qui la constate, pour que les événements eschatologiques sur lesquels elle porte, eux, ne le soient pas. Un lecteur influencé par Bultmann pourrait donc se méprendre sur le sens de cette expression si elle devait être introduite dans la constitution conciliaire.

Le **Lovaniste Gérard Philips**, secrétaire adjoint de la Commission, trouva la porte de sortie en proposant d'introduire le vocabulaire de l'histoire non pas dans cette dernière phrase du paragraphe mais dans la première et surtout en substituant à l'équivocité du mot *historia* l'objectivité supposée du terme *historicitas*²⁸. L'idée fut rapidement adoptée, quasiment à l'unanimité de la Commission, pour aboutir au texte définitif :

La sainte Mère l'Église a tenu et tient fermement et avec la plus grande constance que ces quatre Évangiles, dont elle affirme sans hésitation l'historicité (*quorum historicitatem incunctanter affirmat*), transmettent vraiment (*vere*) ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement (*reapse*) fait et enseigné pour leur salut éternel, jusqu'au jour où il fut enlevé au ciel (cf. Ac 1, 1-2)²⁹.

Les explications données par le rapporteur lors de l'assemblée plénière qui devait voter le texte, le 29 octobre 1965, permettent de mieux comprendre la signification de cet ultime arbitrage, et donc le point d'équilibre auquel on était arrivé :

Au sujet de l'usage du terme *historique*, il est certain qu'il fut souvent employé par les précédents documents du Magistère, v. g. EB 560 [*Divino afflante Spiritu*]. Aujourd'hui cependant, le terme *histoire* est employé par beaucoup en un sens bien plus large, v. g. même pour désigner les réalités « supramondaines » que l'on appréhende « par la foi ». Le terme « histoire » peut être traduit soit par « *Geschichte* » soit par « *Historie* ». C'est pourquoi il a semblé préférable d'affirmer sous un mode concret la réalité des faits ou des événements (*realitatem factorum seu eventuum modo concreto affirmare*), en ajoutant à la ligne 5 le terme « historicité », qui ne prête pas à ambiguïté³⁰.

L'ambiguïté du terme « histoire », selon un arrière-fond nettement heideggérien³¹, tient à sa double signification, selon que l'on envisage l'*histoire comme événement* (*Geschichte*) ou l'*histoire comme récit* (*Historie*). On devine ainsi que c'est le concept d'*histoire comme récit* que les exégètes et théologiens voulaient écarter de la Constitution, car pouvant prêter à des interprétations divergentes, selon que l'on tient pour une conception strictement positiviste de l'écriture historique, avec exacte adéquation entre le récit

²⁶ PIE XII, Encyclique *Divino afflante Spiritu* (30 septembre 1943), dans EB, n° 560.

²⁷ Cf. Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 105 : « Pour autant qu'il puisse être nommé comme événement historique [*historisch*] à côté de la croix, l'événement de Pâques n'est rien d'autre que la naissance de la foi dans le Ressuscité, cette foi dans laquelle la prédication a son origine. Comme résurrection du Christ, l'événement de Pâques n'est pas un événement historique ; le seul événement historique saisissable est la foi pascale des premiers disciples. »

²⁸ Cf. Christophe THEOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu »..., p. 406.

²⁹ DV, n° 19.

³⁰ Réponse de la Commission doctrinale à l'amendement 16 sur le *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, n° 19, 25 octobre 1965, dans AS IV/5, p. 723.

³¹ Cf. François JARAN, « De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger », dans *Revue philosophique* 15 (2010), p. 104-124.

et la matérialité des faits, ou pour une conception plus analogique, le genre littéraire historique des Évangiles ne correspondant pas à celui de la science historique moderne. Le rapporteur prend soin de préciser que le terme « historicité », supposé libre de cette ambiguïté du terme « histoire », est à prendre tout entier du côté de l'*histoire comme réalité* ou *événement* : il désigne sans équivoque « la réalité des faits ou des événements » prise « sous un mode concret ».

Il est ainsi possible d'enseigner que « l'Église affirme sans hésitation l'historicité des Évangiles », au sens où elle proclame la réalité concrète, objective et, à ce point de vue, « historique » des événements salvifiques réalisés par Jésus, sans que cela implique nécessairement l'exacte conformité de chaque détail de la narration évangélique avec la réalité des faits tels qu'ils se sont déroulés. Les Évangiles racontent bien une histoire réelle, ni fictive ni mythique, à savoir la réalité des faits et gestes salvifiques concrètement accomplis par Jésus, né sous l'empereur Auguste, crucifié sous Ponce-Pilate, ressuscité le troisième jour. Mais de cette histoire réelle, prise comme événement singulier et concret, au sens objectif, les Évangiles, selon leur genre littéraire historique particulier, ne décrivent pas le déroulement dans la précision exacte de chaque détail, de chaque instant, selon les exigences d'une narration historico-critique requises aux yeux de la science contemporaine. A cet égard, les Évangiles transmettent bien « des choses vraies et sincères » (*vera et sincera*), au double sens que peut revêtir cette expression : 1° en conformité avec le dessein salutaire de Dieu, selon la vérité de la révélation, 2° en conformité avec la vérité des faits réels, sans pourtant préciser le degré de correspondance (absolue ou seulement relative) avec eux, sans exiger que toutes les affirmations soient matériellement exactes selon les canons de la science historique.

Un cheminement conciliaire similaire a conduit à dégager peu-à-peu la véritable signification de la doctrine de l'inerrance.

Inerrance

Dans le Magistère d'avant le Concile, l'inerrance était une donnée solidement fondée dans la tradition, enseignée par Léon XIII dans *Providentissimus Deus* (1893) puis par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* (1943), ce dernier s'appuyant d'ailleurs littéralement sur le premier. Elle tenait en un énoncé fort simple : l'Écriture est exempte d'erreur. Mais cette affirmation, toute certaine et garantie qu'elle fût, n'était pas formulée pour elle-même comme un principe dogmatique en soi, mais toujours par rattachement au dogme de l'inspiration de l'Écriture, comme son corollaire. Et elle n'était pas explicitée quant à son extension et à sa portée. Une certaine marge s'offrait donc dans la manière de l'interpréter et de la mettre en œuvre. En particulier quelle extension fallait-il donner à la notion d'erreur ?

Pour répondre à cette question, on pouvait s'appuyer sur un constat très sûr : l'inerrance était toujours enseignée comme corrélatrice à l'inspiration. C'est parce que l'Écriture est inspirée qu'elle ne peut contenir aucune erreur ; c'est en tant que les écrivains sacrés sont eux-mêmes inspirés qu'ils ne peuvent s'être trompés. Le principal souci du magistère, depuis Léon XIII et en particulier autour de la crise moderniste, fut en effet d'empêcher toute dissociation entre l'Écriture, son inspiration et l'inerrance. Contre certains auteurs qui prétendaient soit que l'inspiration elle-même, et donc aussi l'inerrance qui en découle, ne concernaient pas tous les textes de l'Écriture (Newman), soit que l'Écriture était toute entière inspirée mais que la révélation proprement dite et donc l'inerrance ne touchait que certaines de ses parties (cf. l'inerrance restreinte de François Lenormant ou de Mgr d'Hulst), le magistère ante-conciliaire enseignait formellement que toute l'Écriture est inspirée et que l'inerrance, inséparable de l'inspiration, s'étend de même à toute l'Écriture.

La formulation de Pie XII dans *Divino afflante Spiritu*, tissée de formules reprises à Léon XIII, résume cette position bien assurée :

Enfin, « il serait tout à fait funeste soit de limiter l'inspiration à quelques parties seulement de la Sainte Écriture, soit d'accorder que l'écrivain sacré lui-même s'est trompé (*concedere sacrum ipsum errasse scriptorem*) », puisque l'inspiration divine « non seulement par elle-même exclut toute erreur (*per se ipsa non modo errorem excludat omnem*), mais encore l'exclut et l'écarte aussi nécessairement que nécessairement Dieu, Vérité suprême, n'est l'auteur d'absolument aucune erreur (*nullius omnino erroris auctorem*). Telle est la foi ancienne et constante de l'Église »³².

L'inspiration s'étend à toute l'Écriture et l'écrivain sacré, sous l'effet de l'inspiration n'a pas pu se tromper puisque Dieu ne peut aucunement se tromper. Formellement, l'idée d'inerrance suit le concept d'inspiration et en découle comme une qualité intrinsèque, mais elle n'est pas elle-même formulée, à propos de l'Écriture, comme un concept en soi, qui serait à prendre de façon absolue. Le texte précise d'ailleurs que l'inspiration « écarte *par elle-même* toute erreur », signifiant par-là que c'est en tant qu'inspirée que l'Écriture ne peut contenir aucune erreur. Dieu ne peut pas plus inspirer la moindre erreur qu'il ne peut lui-même se tromper en quoique ce soit. Cela signifie que tout ce qu'enseigne l'Écriture, intégralement inspirée par Dieu, est vrai comme provenant de la véracité même de Dieu. Mais on remarque que le concept d'« inerrance » n'apparaît pas en tant que tel, le texte n'employant que le substantif « erreur » ou le verbe « se tromper ». Surtout, la notion d'erreur n'est pas explicitée, de sorte que son extension peut et même doit porter à interprétation : que faut-il entendre par erreur ? Faut-il prendre le mot en une acception absolue, ou plutôt dans son lien avec l'inspiration et donc avec la révélation ? C'est précisément sur ce point que vont porter les débats conciliaires.

Le schéma préparatoire a voulu s'arrêter exactement sur ce point qui restait non-défini, en explicitant avec une précision minutieuse l'extension à donner à l'absence d'erreur. Il s'agissait nettement d'écarter ce qui semblait source d'erreur, à travers une formulation restrictive qui ne tendait à rien d'autre qu'à absolutiser la notion d'inerrance.

<i>Divino afflante Spiritu</i> (1943)	Schéma préparatoire, septembre 1962
Il ne faut pas, en outre, imputer une erreur à l'auteur sacré là où (<i>neque sacra Scriptori errorem imputandum esse ubi</i>) « des copistes, en recopiant les manuscrits, ont laissé échapper quelque inexactitude », ou « lorsque le sens véritable de quelque passage demeure douteux ». Enfin, « il serait tout à fait funeste soit de limiter l'inspiration à quelques parties seulement de la Sainte Écriture, soit d'accorder que l'écrivain sacré lui-même s'est trompé (<i>concedere sacrum ipsum errasse scriptorem</i>) », puisque l'inspiration divine « non seulement par elle-même exclut toute erreur (<i>per se ipsa non modo errorem excludat omnem</i>), mais encore l'exclut et l'écarte aussi nécessairement que nécessairement Dieu, Vérité suprême, n'est l'auteur d'absolument aucune erreur (<i>nullius omnino erroris auctorem</i>). Telle est la foi ancienne et constante de l'Église » ³³ .	12. [<i>L'inerrance (inerrantia) comme conséquence de l'inspiration</i>]. Le fait que l'inspiration divine s'étend à tout a pour conséquence directe et nécessaire l'exemption absolue d'erreur (<i>immunitas absoluta ab errore</i>) de la sainte Écriture en sa totalité. La foi ancienne et constante de l'Église nous apprend en effet qu'il est tout à fait funeste « d'accorder que l'écrivain sacré s'est lui-même trompé » (<i>concedere sacrum ipsum errasse scriptorem</i>), puisque « l'inspiration divine exclut et écarte par elle-même aussi nécessairement toute erreur » en quelque matière que ce soit, religieuse ou profane (<i>necessario excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana</i>), « que nécessairement Dieu, Vérité suprême, n'est l'auteur d'absolument aucune erreur » (<i>nullius omnino erroris auctorem</i>) ³⁴ .

A la différence des textes antérieurs du magistère, le schéma introduit explicitement l'inerrance comme concept, avec le mot lui-même (*inerrantia*) placé dans le titre du paragraphe puis la notion abstraite d'« exemption absolue d'erreur » (*immunitas absoluta*

³² PIE XII, Encyclique *Divino afflante Spiritu*, dans *EB*, n° 539. Les citations entre guillemets proviennent de LEON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus*, dans *EB*, n° 124.

³³ PIE XII, Encyclique *Divino afflante Spiritu*, dans *EB*, n° 539.

³⁴ *Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis*, septembre 1962, AS I/3, p. 18.

ab errore) dans le corps du texte. Surtout, toute interprétation de l'expression traditionnelle « sans erreur » (*sine errore*) est rendue impossible par l'insertion de l'adjectif « absolue » qualifiant l'exemption d'erreur. C'est l'erreur sous toutes ses formes possibles, en tous ces aspects, en toutes ses acceptions, sans aucune distinction de points de vue, qui est écartée de l'Écriture. Estimant devoir renforcer encore la force de l'adjectif « absolue », la phrase suivante flanque la formule traditionnelle « sans erreur », toujours insérée dans la formulation venue de Léon XIII, d'une précision qui veut étendre l'inerrance absolue à tout domaine, « en quelques matière que ce soit, religieuse ou profane ». En fait cette précision n'ajoutait rien à la manière dont Léon XIII avait écarté la solution proposée par Mgr d'Hulst de limiter l'inerrance aux matières touchant la foi et les mœurs, mais devait servir à écarter toute idée d'erreur même en matière historique ou scientifique. La véritable innovation magistérielle que le schéma devait officialiser était bien l'adjectif « absolue » placé en qualificatif de l'inerrance, de manière à verrouiller celle-ci en une acception univoque, sans aucune interprétation possible, sans distinction de perspective. Or, croyant protéger la doctrine de l'inerrance en la précisant et la verrouillant, ce texte la rendait en fait très vulnérable, puisqu'il fermait par principe toute possibilité de la concilier avec les requêtes de la science historique appliquée à l'Écriture. Ce pourquoi il cristallisa immédiatement les critiques parmi les plus vigoureuses voix de la Majorité à l'encontre du schéma, jusqu'à son renvoi par Jean XXIII en Commission mixte³⁵.

Sur ce point, comme sur d'autres, le résultat du **travail de la Commission mixte** publié en avril 1963 resta très timide, et donc insatisfaisant pour la Majorité conciliaire. Si l'expression « immunité absolue d'erreur » disparaît en tant que telle, la notion reste formellement présente à travers une expression de fait équivalente : « Puisque Dieu est considéré comme l'auteur principal de toute l'Écriture et qu'il l'est, il suit de là que la totalité de l'Écriture inspirée par Dieu est exempte de vraiment toute erreur (*totam Scripturam divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse*)³⁶. » Le remplacement de l'adjectif « *absoluta* » par l'adverbe « *prorsus* » ne change à peu près rien, car cet adverbe, quoique ne relevant pas étymologiquement du vocabulaire de l'absolu, ne signifie rien d'autre qu'une radicalisation de l'affirmation ou de la négation sur laquelle il porte, au sens de : « tout-à-fait », « entièrement », « vraiment ». La position doctrinale reste donc la même que dans le schéma préparatoire : dans une tonalité qui reste surtout négative et tranchante, toute relativisation de la notion d'erreur en vue d'une distinction des points de vue se trouve écartée. Le mot « inerrance » reste d'ailleurs présent dans le titre du paragraphe, confirmant que le souci d'écarter une erreur domine sur celui de présenter positivement la doctrine. Ce point de vue toujours très restrictif ne pouvait satisfaire la Majorité, aussi, devant la crainte d'un nouvel échec, le texte ne fut pas mis à l'ordre du jour de la deuxième session³⁷.

Schéma d'avril 1963	Schéma de juillet 1964
11. [<i>Le fait de l'inspiration et de l'inerrance de la sainte Écriture</i>]. [...] Donc, puisque Dieu est considéré comme l'auteur principal de toute l'Écriture et qu'il l'est, il suit de là que la totalité de l'Écriture inspirée par Dieu est exempte de vraiment	11. [<i>Le fait de l'inspiration et de l'inerrance de la sainte Écriture</i>]. [...] Donc, puisque tout ce que l'auteur inspiré ou hagiographe affirme doit être tenu comme affirmé par l'Esprit Saint, il s'ensuit qu'il faut déclarer que les livres de l'Écriture,

³⁵ Cf. par exemple les critiques de Karl Rahner sur ce point, dans Giuseppe RUGGIERI, « Le premier conflit doctrinal », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, II. La formation de la conscience conciliaire, Paris, Ed. du Cerf / Louvain, Peeters, 1998, p. 281-320 (289).

³⁶ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, avril 1963, n° 11, AS III/3, p. 785.

³⁷ Cf. Jan GROOTAERS, « Le concile se joue à l'entracte. La "seconde préparation" et ses adversaires », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, II..., p. 421-615 (462-463).

toute erreur (*totam Scripturam divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse*)³⁸.

tout entiers avec toutes leurs parties, enseignent la vérité sans aucune erreur (*veritatem sine ullo errore*)³⁹.

La version suivante, préparée **au sein de la Commission doctrinale durant la deuxième inter-session**, pendant l'hiver 1964, et publiée en juillet suivant, marque une évolution assez nette quoiqu'encore timide. Il semble que le rôle des théologiens allemands Grillmeier, Ratzinger et Semmelroth ait été décisif dans sa rédaction⁴⁰. A la tournure toujours négative du schéma précédent, celui-ci substituait une approche positive de la question en recourant à la notion de « vérité », à laquelle était adjointe comme une précision le fait que cette vérité est enseignée « sans aucune erreur ». L'expression « inerrance » restait cependant présente dans le titre du paragraphe. Et si la nouvelle rédaction ne fermait pas complètement la porte à une interprétation des notions d'*erreur* et de *vérité*, elle ne l'ouvrait pas non plus et conservait une nuance restrictive avec l'adjectif *aucune* accolée au substantif *erreur*.

Dans les discussions sur ce schéma au cours de la **troisième session**, en septembre et octobre 1964, de nombreux Pères demandèrent que l'on renonce à exposer la notion d'inerrance, afin de s'en tenir franchement à une formulation positive et non polémique, et surtout l'explicitation d'un lien direct entre la notion de vérité et le cœur de la révélation, de manière à pouvoir interpréter la première à la lumière de la seconde. La vérité de l'Écriture ne doit pas être entendue de façon abstraite et générale, mais comme la « vérité spécifique » de la Parole par laquelle Dieu révèle son dessein de salut⁴¹. Il ne s'agissait d'ailleurs de rien moins, comme plusieurs Pères le firent remarquer, que de revenir à la formulation de Vatican I qui ouvrait la possibilité d'une telle interprétation, en rattachant l'absence d'erreur non à la vérité en soi, mais à la révélation :

Ces livres, l'Église les tient pour saints et canoniques [...] pas seulement parce qu'ils contiennent la révélation sans erreur (*revelationem sine errore continente*), mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même⁴².

L'absence d'erreur, dans ce texte conciliaire, n'était de fait pas référée au concept général de vérité en soi, de façon abstraite et absolue ; elle concernait la révélation chrétienne dans sa singularité, pour affirmer que l'Écriture n'altère pas ni ne trahit la communication du dessein salutaire de Dieu, mais la transmet exactement telle que Dieu a voulu qu'elle nous parvienne. Cet appui sur Vatican I pour mieux expliciter la nature propre de la vérité de la révélation par rapport au concept abstrait de la vérité fut développée dans une note des professeurs de l'Institut biblique dont l'épiscopat brésilien se fit l'écho officiel. Les Jésuites du Biblicum proposaient d'ajouter au mot « vérité » celui de « révélation », comme son équivalent : « Les livres de l'Écriture, tout entiers avec toutes leurs parties, enseignent la vérité, c'est-à-dire la révélation, sans erreur (*veritatem seu revelationem sine errore continent*). » Ils s'expliquaient ainsi :

Ce changement est proposé afin de montrer plus clairement que ce qui est réellement garanti par le charisme de l'inspiration, c'est la Parole de Dieu, *en tant qu'elle communique aux hommes la*

³⁸ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, avril 1963, n° 11, AS III/3, p. 785.

³⁹ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, juillet 1964, n° 11, AS III/3, p. 89.

⁴⁰ Cf. Evangelista VILANOVA, « L'intersession (1963-1964) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, III. Un concile adulte, Paris, Ed. du Cerf / Louvain, Peeters, 2000, p. 381-538 (413).

⁴¹ Cf. discours du cardinal Meyer, archevêque de Chicago à la 94^e congrégation générale (2 octobre 1964), dans AS III/3, p. 284 : « La vérité spécifique de la Sainte Écriture ne consiste pas tant dans les vérités disjointes de propositions variées que dans la relation de celles-ci à la révélation centrale du Cœur de Dieu. » Meyer demandait que l'on introduise une citation de la deuxième épître à Timothée (2 Tm 3,16-17) grâce à laquelle l'absence d'erreur pouvait être référée à l'utilité de l'Écriture en vue du salut. Son avis fut suivi. La citation, introduite dans le schéma suivant, demeure dans le texte définitif.

⁴² CONCILE DU VATICAN I, Constitution *Dei Filius*, cap. 2 (DS 3006).

révélation divine. Par ailleurs, la doctrine du premier concile du Vatican se résume dans la formule selon laquelle les Livres saints contiennent « la révélation sans erreur » : dans cette formule, le mot « erreur » est clairement mis en contraposition avec la « révélation », non pas avec n'importe quelle vérité exacte telle que la recherche les spécialistes de l'histoire profane ou ceux qui sont versées dans les sciences profanes⁴³.

La solution était trouvée. Restait à la faire accepter et à mieux la formuler, ce qui n'alla pas sans mal.

Un nouveau schéma fut préparé en novembre 1964 par la Commission doctrinale et aussitôt distribué aux Pères, mais le temps manqua pour qu'il fût discuté durant la troisième session. Sur question de l'inerrance, il faisait largement droit aux requêtes de la Majorité. Le changement majeur porta sur l'explicitation du lien entre le concept de vérité et la singularité du dessein salutaire de Dieu. Il consista, selon une formulation différente de celle proposée par les professeurs du Biblicum mais de même portée, à accoler l'adjectif « salutaire » au substantif « vérité », avec au passage la suppression de l'adjectif « aucune » qui intensifiait intentionnellement le substantif « erreur » dans la version précédente. Ainsi, l'absence d'erreur ne portait plus sur le concept indéterminé et général de vérité, - en son sens logique tel que nous l'avons dégagé plus haut, - mais sur la « vérité salutaire » qui est l'objet propre de la révélation de Dieu dans sa Parole, - le second sens, spécifiquement chrétien, du mot « vérité ».

Cette expression pouvait s'autoriser de nombreux appuis dans la tradition et le magistère, en particulier dans le Concile de Trente⁴⁴. Elle n'en suscita pas moins rapidement une opposition virulente de la part de la minorité⁴⁵, qui y lisait une dangereuse relativisation de la vérité de l'Écriture, suspectant une reviviscence des positions de Mgr d'Hulst que Léon XIII avait condamnées : l'inerrance risquerait de ne plus couvrir que les énoncés bibliques portant sur la foi et les mœurs, non l'ensemble de l'Écriture. Ces critiques entendaient de fait l'expression « vérité salutaire » comme si elle était au pluriel et devait servir à distinguer dans la Bible « les vérités salutaires » de celles qui ne seraient pas salutaires et donc sans garantie d'inerrance.

Au début de la quatrième session, en septembre 1965, la nouvelle formulation du n° 11 du schéma fut de celles qui recueillirent le plus grand nombre de votes négatifs, signe d'une opposition persistante et puissante de la part de la Minorité, comme sur la question de l'historicité des Évangiles. De nombreux amendements furent présentés, en particulier contre l'expression « la vérité salutaire ». Au terme de longues discussions, la Commission doctrinale, le 4 octobre, refusa sur ce point aussi de modifier la formulation du schéma. Mais dans sa lettre adressée à la Commission le 17 octobre, Paul VI fit part de sa perplexité à l'égard de la formule ; sans affirmer qu'elle serait fautive sur le fond, il indiquait les risques d'une interprétation abusive et invitait la Commission à trouver une expression moins ambiguë. Celle-ci se rallia finalement à l'un des amendements qu'elle avait d'abord rejeté et qui provenait, comme pour l'historicité des Évangiles, de Mgr Philips⁴⁶. La « vérité salutaire » se trouve remplacée par une formule à peine différente, apparemment moins susceptible d'une interprétation erronée, mais

⁴³ Mgr Jean-Baptiste DA MOTA E ALBUQUERQUE, archevêque de Vitória (Brésil), remarques écrites pour la 105^e Congrégation générale (6 octobre 1964), dans *AS* III/3, p. 446-447.

⁴⁴ Cf. CONCILE DE TRENTE, Session IV, Décret sur les Livres saints (DS 1501) : « Jésus Christ le Fils de Dieu prêcha d'abord l'Évangile de sa propre bouche puis ordonna qu'il soit prêché à toute créature par ses Apôtres comme la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs (*fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*). »

⁴⁵ En particulier de la part du « Coetus internationalis Patrum ». Cf. Riccardo BURIGANA et Giovanni TURBANTI, « La dernière intercession », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, IV. L'Église en tant que communion, Paris, Ed. du Cerf / Louvain, Peeters, 2003, p. 555-754 (629-632).

⁴⁶ Sur le douloureux accouchement de la formule finale, cf. Cf. Christophe THEOBALD, « L'Église sous la Parole de Dieu »..., p. 378-381 et 405-409.

qui en préservait toute la valeur spécifiante quant à la manière d'entendre le mot « vérité » : « la vérité que Dieu en vue de notre salut a voulu consigner dans les Saintes Lettres. »

Schéma de novembre 1964	Texte définitif d'octobre 1965
11. [<i>Le fait de l'inspiration et de la vérité de la sainte Écriture</i>]. [...] Donc, puisque tout ce que l'auteur inspiré ou hagiographe affirme doit être tenu comme affirmé par l'Esprit Saint, il s'ensuit qu'il faut déclarer que les livres de l'Écriture, tout entiers avec toutes leurs parties, enseignent fermement et fidèlement, de façon intègre et sans erreur (<i>inconcusse et fideliter, integre et sine errore</i>), la vérité salutaire (<i>veritatem salutarem</i>). C'est pourquoi « toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice ; afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tm 3,16-17 grec) ⁴⁷ .	11. [<i>Le fait de l'inspiration et de la vérité de la sainte Écriture</i>]. [...] Donc, puisque tout ce que les auteurs inspirés ou hagiographes affirment doit être tenu comme affirmé par l'Esprit Saint, il s'ensuit qu'il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur (<i>firmiter, fideliter et sine errore</i>) la vérité que Dieu en vue de notre salut a voulu consigner dans les Saintes Lettres (<i>veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit</i>). C'est pourquoi « toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice ; afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tm 3, 16-17 grec) ⁴⁸ .

L'essentiel était sauf : le principe de l'inerrance, conservé en son contenu dogmatique quoique sans formulation expresse, se voyait surtout spécifié dans son application par la qualification du concept de vérité auquel il était adjoint. L'absence d'erreur ne concerne pas toute forme de vérité, de façon absolue, incluant toutes les inexactitudes historiques ou scientifiques que peut comporter le texte biblique, mais la vérité consignée par Dieu dans l'Écriture « en vue de notre salut », c'est-à-dire concrètement la Parole de Dieu en tant que par elle nous est révélé le mystère du dessein salvifique de Dieu.

Vérité formelle et vérité matérielle

Reste maintenant à dégager la portée exacte de la doctrine de l'inerrance telle que *Dei Verbum* nous l'enseigne.

Un premier niveau d'interprétation s'impose, sans pour autant suffire. Entre l'intention salvifique telle que Dieu a voulu la révéler et l'Écriture telle qu'elle se présente à nous sous forme humaine, aucune erreur ne vient altérer le processus de communication, de sorte qu'en toute page de l'Écriture, en toutes ses formulations, mêmes les moins religieuses de contenu, même les moins probables ou crédibles au plan de la science historique, nous avons vraiment à faire à la Parole de Dieu. La vérité « sans erreur » que Dieu a consignée dans l'Écriture ne renvoie pas d'abord au concept abstrait et absolue de la vérité en soi, en toutes les acceptions possibles du concept, mais à cette vérité singulière, unique et salvifique que Dieu a communiquée aux hommes pour les conduire au salut.

Mais les discussions et réflexions qui ont permis d'aboutir à la formulation définitive nous invite à aller plus loin. La voie nouvelle dégagée par *Dei Verbum* s'appuie en effet sur une position théologique approfondie concernant la notion de vérité appliquée à l'Écriture. Il ne suffit pas de distinguer *la* vérité au sens biblique, la Parole de Dieu, des vérités au sens général et logique du terme. Il convient également de procéder à une distinction à l'intérieur du sens logique et philosophique de la notion de vérité comme adéquation de l'énoncé à la chose. Une acception univoque de la notion logique de vérité obligerait toujours à tenir que tous les énoncés de l'Écriture, puisqu'inspirés par Dieu, sont vrais purement et simplement, comme exprimant exactement la correspondance entre ce qui est et ce qui est dit,

⁴⁷ *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, novembre 1964, AS IV/1, p. 355.

⁴⁸ *DV*, n° 11.

quelle que soit la matière de ces énoncés. Mais à l'école de S. Thomas, on distingue le point de vue matériel et le point de vue formel, avec chacun son objet spécifique.

L'objet matériel désigne l'objet dans sa réalité factuelle. Dans le cas de la Parole de Dieu, l'objet matériel rassemble tous les énoncés de forme et modalité humaines présents dans l'Écriture. A cet égard, l'inerrance voudrait que, puisqu'elles sont toutes inspirées, les assertions de l'Écriture soient toutes matériellement vraies, c'est-à-dire honorent toutes, sans exception, l'exakte correspondance entre leurs énoncés et le réel historique qu'elles désignent. Ce que l'on peut et même que l'on doit reconnaître n'être pas le cas, tellement nombreuses sont les difficultés que l'exégèse biblique, même avant de devenir historico-critique, n'a jamais manqué de relever.

L'objet formel, par contre, désigne le point de vue spécifique sous lequel le réel est envisagé. Dans le cas de l'Écriture, cela ne désigne pas la matérialité des énoncés à mode humains qui s'y trouve, mais le point de vue qui, du côté de Dieu, constitue leur raison d'être, leur finalité et leur unité, à savoir la communication par Dieu du mystère du salut. Tous les énoncés présents dans l'Écriture, sans exception, même les plus déroutants, ont été inspirés et transcrits afin d'être utiles au salut, afin de permettre aux hommes de reconnaître, d'accueillir et de déployer le salut donné par Dieu.

C'est à ce point de vue qu'il est possible et nécessaire de dire non seulement que la Parole de Dieu est *la* vérité et que l'Écriture la transmet « sans erreur », mais aussi, et plus profondément, que tous les énoncés de l'Écriture sont vrais, sans exception, en tant qu'ils sont utiles au salut et ordonnés à lui (quoiqu'évidemment cette utilité et cette ordination se réalisent selon des degrés variables), même si on doit par ailleurs constater qu'ils ne sont pas tous matériellement exacts aux yeux de la science historico-critique. Ils ont tous été inspirés par Dieu en tant qu'ils participent tous de l'unique économie par laquelle il a paru bon à Dieu de sauver les hommes. La vérité de tous les énoncés de l'Écriture tient au fait, objectivement, qu'ils ont tous été révélés et inspirés par Dieu comme utiles à notre salut, et, subjectivement, que c'est en les recevant comme vrais, chacun selon son degré d'utilité et sa modalité plus ou moins immédiatement reliée au salut, que l'on peut s'approcher de Dieu et correspondre à sa volonté le plus sûrement. La citation de la deuxième épître à Timothée ajoutée à la fin du paragraphe (2 Tm 3, 16-17) sur la suggestion du cardinal Meyer, vise à fonder dans l'Écriture ce lien formel entre l'inspiration de tous les passages de l'Écriture (« toute écriture divinement inspirée... »), sans exception, et leur commune finalité salutaire (« est utile pour enseigner, réfuter... »), l'inspiration visant précisément à garantir que toute l'Écriture est utile à la communication et l'accomplissement du salut parmi les hommes⁴⁹.

Cette considération de la vérité logique de l'Écriture en tant que prise du point de vue formel du mystère du salut n'avait encore jamais trouvé place dans le Magistère. Elle y rentre d'ailleurs en termes discrets et presque voilés : « La vérité que Dieu, en vue de notre salut, a voulu consigner dans les Saintes Écritures ». Traduisons en termes scolastiques : l'unique vérité divine de la révélation a été consignée dans l'Écriture avec un unique objet formel qui est la communication du salut : « en vue de notre salut » (*nostrae salutis causa*) ; et c'est du point de vue de cet objet formel que l'on peut dire de l'Écriture qu'« elle enseigne [...] »

⁴⁹ Il n'est pas anodin de relever que S. Thomas, au tout premier article de la *Somme de théologie*, I^a, q. 1, a. 1, *sed contra*, recourt à cette même citation biblique pour fonder en autorité la nécessité de la *sacra doctrina*, autrement dit la raison d'être de la Parole de Dieu. Dieu s'est révélé non pour se substituer à ce que la raison humaine peut connaître par elle-même, mais pour révéler aux hommes le salut qui, fin surnaturelle dépassant toutes leurs capacités naturelles, ne peut être atteint, et donc préalablement connu par eux, que par révélation : « En sens contraire, S. Paul dit en 2 Tm 3,16 Vg : "Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, réfuter, corriger, former à la justice." Or, une Écriture divinement inspirée ne relève pas des disciplines philosophiques, qui sont découvertes à partir de la raison humaine ; il est donc utile qu'en sus des disciplines philosophiques existe une autre science, qui soit divinement inspirée. »

sans erreur » (*sine errore*) cette vérité, en tous ses livres et toutes ses parties, qui sont tous et toutes également inspirés. Le Magistère n'est pas là pour faire de la théologie, aussi les rédacteurs de *Dei Verbum* ont-ils soigneusement évité tout emploi du vocabulaire scolastique. Mais plusieurs Pères ou rapporteurs, en défense de l'expression « vérité salutaire » attaquée par la Minorité, n'hésitèrent pas à recourir à la scolastique, en particulier à la distinction entre objet « matériel » et « formel ».

Ainsi la Commission doctrinale, pour justifier sa décision de maintenir l'expression « vérité salutaire », le 4 octobre 1965 :

Par le mot *salutaris*, on ne veut nullement suggérer que la sainte Écriture n'est pas intégralement inspirée, qu'elle n'est pas intégralement la parole de Dieu. [...] Cette expression n'apporte *aucune limitation matérielle* à la vérité de l'Écriture, mais elle indique sa *spécification formelle*, dont on doit tenir compte pour dire dans quel sens est vrai non seulement ce qui concerne la foi et les mœurs, ainsi que les faits liés à l'histoire du salut, mais aussi tout ce qui est affirmé dans l'Écriture. C'est pourquoi la Commission a estimé que cette expression devait être maintenue⁵⁰.

Ou encore le cardinal Döpfner, archevêque de Munich, quelques jours plus tard, peu avant l'intervention de Paul VI :

Quand on dit que l'Écriture sainte propose la vérité *salutaire* sans erreur, on n'introduit nullement une distinction matérielle entre vérités "salutaires" et énoncés "profanes" dans l'Écriture sainte – comme si celles-là contiendraient la vérité tandis que ceux-ci pourraient être faux ; on indique plutôt une raison formelle sous laquelle toute affirmation de l'Écriture, qui est vraie de cette façon, est enseignée par Dieu dans l'Écriture sainte et pour cela est vraie⁵¹.

Entre S. Thomas et le concile, parmi de nombreux théologiens qui ont pu influencer les Pères sur ce point, une place particulière semble revenir à l'exégète suplicien **Pierre Grelot** qui, sans être expert lui-même au concile, avait, dans un article récent de la *Nouvelle revue théologique*, appliqué la distinction thomiste entre les points de vue matériel et formel au cas de l'Écriture, en vue justement de mieux cerner la manière dont le concept de vérité doit s'y appliquer⁵². Son article fut assez remarqué pour être cité par les Jésuites de l'Institut biblique dans leurs observations sur le schéma *De Revelatione* de septembre 1964 et de là repris par l'évêque Da Mota au nom de l'épiscopat brésilien⁵³.

L'exégète français pose clairement les bases de ce qui va devenir la solution finalement retenue par le concile :

En étudiant précédemment l'Écriture comme Parole de Dieu, nous avons vu que ce caractère lui conférerait une profonde unité d'objet et de point de vue. Dieu, au fond, n'y révèle qu'une seule chose : *le mystère du salut réalisé dans le Christ*. Il est entendu que ce mystère comporte des aspects divers, dans la mesure même où tous les aspects de l'expérience humaine y sont impliqués ou possèdent des connexions avec lui. Le ramener à des *vérités* religieuses ou morales, dissociables des réalités cosmiques, sociales ou historiques, ce serait entendre de travers l'idée même du *salut* humain telle que la révélation biblique la présente. Mais cela posé, il reste vrai qu'aucune réalité de ce monde-ci ne fait l'objet d'un enseignement divin, donné par mode de révélation, que sous l'angle particulier de son rapport au mystère du salut. En formulant ce principe, on n'entend nullement revenir aux théories défectueuses qui restreignaient soit le champ de l'inspiration, soit celui de l'inerrance. On constate seulement que la révélation divine a un domaine propre, ou mieux (pour employer le langage de la scolastique) un *objet formel quo* qui spécifie tous les objets matériels auxquels peut toucher la Parole de Dieu [note renvoyant à la question disputée de S. Thomas sur la prophétie]. Les enseignements que l'on doit chercher dans l'Écriture relèvent exactement du même domaine. Il n'y a en elle de *vérité*

⁵⁰ Cité dans Giovanni CAPRILE, « Trois amendements au schéma sur la Révélation »..., p. 678-679.

⁵¹ Julius DÖPFNER, archevêque de Munich, lettre au pape Paul VI, 17 octobre 1965, dans *AS V/3*, p. 454.

⁵² Cf. Pierre GRELOT, « Études sur la théologie du Livre saint », dans *Nouvelle revue théologique* 85/8-9 (sept.-oct. et nov. 1963), p. 785-806 et 897-925. Il s'agissait de bonnes feuilles d'un ouvrage à paraître : *La Bible Parole de Dieu*, « Bibliothèque de théologie », Paris, Desclée & Cie, 1965.

⁵³ Cf. Mgr Jean-Baptiste DA MOTA E ALBUQUERQUE, archevêque de Vitória (Brésil), remarques écrites pour la 105^e Congrégation générale (6 octobre 1964), dans *AS III/3*, p. 446.

divinement garantie que sur des points qui s'y rapportent, puisqu'en dehors de là, elle ne comporte aucun *enseignement positif* qui exige de notre part une adhésion de foi⁵⁴.

Pour prévenir à l'avance les critiques qui, de fait n'ont pas manqué de s'élever parmi la Minorité contre toute tentative de déterminer formellement, et donc limiter, l'extension de la notion de vérité, Grelot englobe soigneusement l'ensemble des livres et passages de l'Écriture, tous inspirés, dans l'unité d'une seule vérité, celle de la révélation, qu'ils portent sur les vérités proprement religieuses ou sur des réalités cosmiques, sociales ou historiques. Il écarte au contraire une interprétation erronée qui rapprocherait cette solution de celle naguère préconisée par François Lenormant et, avec plus de nuances, Mgr d'Hulst, et qui distinguait entre des vérités religieuses et morales, seules couvertes par l'inspiration, et des données profanes étrangères, étrangère à l'inspiration et donc aussi à l'inerrance⁵⁵. Mais le fait que l'intégralité de l'Écriture soit inspirée et donc vraie, n'empêche pas que l'inerrance ne s'applique à toutes ses assertions que sous le point de vue de leur relation au salut, parce que Dieu les a révélés et inspirés en vue de notre salut.

En bon exégète, Grelot étaye son principe de solution sur l'autorité de S. Thomas qui, à propos de la prophétie, réalité proche de l'Écriture sainte et pratiquement équivalente, rend compte de raison d'être par son « utilité » en vue du salut. Dieu parle par le prophète en vue du salut et c'est cette raison formelle salutaire qui spécifie la connaissance prophétique, non l'objet matériel sur lequel elle porte :

Pour toutes les choses qui sont en vue d'une fin, la matière est déterminée en fonction de l'exigence de la fin, comme on le lit au deuxième livre des *Physiques*. Or le don de la prophétie est donné pour l'utilité de l'Église (*ad utilitatem Ecclesiae*), comme on le lit en 1 Co 12, 7 : « à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue de l'utilité (*ad utilitatem*) », et il cite beaucoup de dons au nombre desquels il compte la prophétie. Aussi toutes ces choses dont la connaissance peut être utile au salut (*utilis ad salutem*) est la matière de la prophétie, qu'elles soient passées, présentes, passées, futures, soit même éternelles, soit nécessaires, soit contingentes. Mais ces choses qui ne peuvent pas concerner le salut (*illa vero quae ad salutem pertinere non possunt*) sont étrangères à la matière de la prophétie (*extranea a materia prophetiae*). C'est pourquoi Augustin écrit, dans *La Genèse au sens littéral*, II, 9, 20 : « bien que nos auteurs sacrés aient su quelle est la figure du ciel, cependant [Dieu] n'a voulu dire par eux que ce qui est utile au salut (*per eos dicere noluit nisi quod prodest saluti*) »⁵⁶.

L'exposé de S. Thomas apporte une détermination assez radicale quant au type de vérité couvert par la lumière de la prophétie et donc de la révélation. Dieu a parlé en vue de notre salut et toute la prophétie a pour raison d'être « l'utilité en vue du salut ». La conséquence de ce principe n'est pas mince : « Mais ces choses qui ne peuvent pas concerner le salut sont étrangères à la matière de la prophétie. » Autrement dit, Dieu ne parle que pour nous communiquer le salut et tout ce qu'on trouve dans la parole (ou l'écrit) prophétique, donc dans l'Écriture, doit être entendu et lu sous ce point de vue, car c'est cela que Dieu a voulu nous enseigner comme matière de la prophétie, et non pas des choses que l'homme est capable de découvrir par lui-même pour autant qu'elles ne concernent que sa vie naturelle. Certes, il ne convient pas de mal entendre S. Thomas, comme s'il voulait dire que tout ce qui, dans l'Écriture, ne concerne pas le salut ne serait pas révélé prophétiquement, et donc comme s'il invitait à faire le départ matériel, dans la Bible, entre les passages concernant le salut et les autres⁵⁷. Il nous signifie plutôt que tout ce que Dieu a voulu dire par voie prophétique, comme

⁵⁴ Pierre GRELOT, « Études sur la théologie du Livre saint »..., p. 987-998.

⁵⁵ Cf. Francesco BERETTA, « La doctrine romaine de l'inspiration de Léon XIII à Benoît XV », dans *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après*, F. LAPLANCHE, I. BIAGIOLI, C. LANGLOIS (éd.), Turnhout, Brepols, 2007, p. 47-60.

⁵⁶ S. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 12, a. 2, resp.

⁵⁷ Il semble bien que les maladresses tâtonnantes et erratiques de Mgr d'Hulst sur la question biblique, - que Léon XIII dut corriger et qui servit d'épouvantail à la Minorité durant nos débats, - reposent sur une application trop matérielle du principe selon lequel le salut est la fin spécifique de la révélation - et donc de l'Écriture : dès lors qu'en certains passages de la Bible la foi et les mœurs ne sont pas en jeu, ce n'est pas Dieu qui parle et révèle. Cf. Maurice d'HULST, « La question biblique », dans *Le Correspondant* 170 (1893), p. 201-251 (221) : « La fin que

« matière de la prophétie », à travers toute l'Écriture, en tous ses livres et toutes ses parties, est à comprendre sous le point de vue du salut, en tant que cela est utile à notre salut, car Dieu n'a parlé que pour nous faire connaître notre vocation au salut et la manière d'y parvenir.

S. Thomas lui-même, en bon théologien, appuie son propos sur l'autorité de S. Augustin. Ce dernier n'entendait traiter ni de l'inerrance ni de la prophétie, mais, dans son commentaire littéral sur la Genèse, rendre raison du fait que le récit biblique ne donne pas d'explication claire et précise sur la configuration physique du ciel (sphère enveloppante, selon Platon, ou disque superposé, comme certains passages bibliques semblent le décrire) :

On se demande encore quelle forme et quelle figure il faut, d'après nos saintes Écritures, attribuer au ciel. Beaucoup ont beaucoup discuté sur ces choses que nos auteurs chrétiens, plus sages, ont laissé de côté comme inutiles pour atteindre la béatitude (*ad beatam vitam non profuturas*), et, qui pis est, occupant un temps fort précieux qui serait mieux employé à des choses plus profitables (*rebus salubribus*). Que m'importe en effet que le ciel, comme une sphère, enveloppe de toutes parts une terre placée en équilibre au centre de l'univers ou que, comme un disque, il n'en recouvre que la moitié supérieure ?

Mais la confiance que mérite l'Écriture est en jeu, pour une raison que j'ai plusieurs fois signalée. Je crains en effet que quelque savant, incapable de comprendre la parole divine, ne rencontre dans nos saints livres ou n'entende citer par autrui, sur ces questions, tel ou tel passage qui lui semble en contradiction avec des vérités rationnelles qu'il saisit par lui-même : il risque de ne plus accorder foi aux passages qui enseignent, racontent ou annoncent d'autres choses qui, elles, sont utiles (*cetera utilia*). Voilà pourquoi je crois bon de signaler brièvement que nos auteurs sacrés ont eu, sur la figure du ciel, des connaissances conformes à la vérité, mais que l'Esprit de Dieu, qui parlait par leur bouche (*qui per eos loquebatur*), n'a pas voulu enseigner aux hommes un savoir inutile au salut (*noluisse ista docere homines nulli saluti profutura*)⁵⁸.

Face aux risques de contradiction entre le sens littéral des textes bibliques et les connaissances rationnelles qu'un lecteur éclairé ou « savant » peut posséder par ailleurs, Augustin ne dit pas qu'il peut y avoir des erreurs dans la Bible, mais pas non plus que les connaissances rationnelles non-bibliques seraient nécessairement fausses dès qu'elles s'opposent à ce que dit le texte sacré. Un platonicien, comme il l'avait été lui-même, pouvait en effet être choqué de lire dans la Bible que le ciel prend la forme d'un disque, alors que le Maître aurait démontré rationnellement qu'il s'agit d'une sphère. La réponse d'Augustin introduit alors la notion d'« utilité en vue du salut ». Les auteurs sacrés n'ont pas reçu inspiration de la part de Dieu pour enseigner des vérités profanes qui ne servent pas pour le salut, et sont à cet égard « inutiles ». Même si de fait ils connaissaient la vérité des choses physiques (prudence d'Augustin, pour éviter de rabaisser l'autorité personnelle des auteurs sacrés, - ce qui aujourd'hui aurait plutôt tendance à nous gêner...), ils n'ont pas pris la peine, sous l'effet de l'inspiration, de les enseigner. Il n'y a donc pas à chercher dans la Bible un enseignement sur des matières profanes, car, même si celles-ci y sont évoquées, elles ne sont pas pour elles-mêmes, en leur vérité propre, mais seulement en relation avec la communication du salut. Ce n'est donc pas parce que la Bible ne décrit pas toutes les réalités profanes selon ce qu'elles sont en vérité, qu'il ne faut pas y chercher et découvrir ce qu'elle seule, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, est capable de nous enseigner de la part de Dieu : la vérité du salut.

Dieu s'est proposée en dictant les saints Livres a été de conduire l'homme à sa destinée surnaturelle, en l'instruisant de ce qu'il doit croire, espérer et pratiquer. Si donc il est nécessaire que tous les énoncés contenus dans la Bible et qui se rapportent à cette fin soient des affirmations divines, cela peut paraître plus douteux pour les autres. » On ne peut mieux laisser entendre, sans peut-être vouloir le dire, que toute la Bible n'est pas Parole de Dieu, révélation de Dieu, car elle ne se rapporte pas en tous ses énoncés au salut. Il y aurait dans la Bible des énoncés purement profanes, non révélés. Malgré ses professions de foi thomiste, Mgr d'Hulst comprenait souvent S. Thomas de travers. Cf. Henry DONNEAUD, *Histoire et théologie...*, chap. 2 : « Monseigneur d'Hulst et le thomisme », p. 25-50.

⁵⁸ S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20 (BA 48, p. 174-177).

Augustin n'avait certainement pas en vue la question, certes encore plus sensible et difficile, de l'historicité et de la vérité factuelle de l'Écriture en regard des sciences critiques contemporaines. Mais ce même critère de la relation intrinsèque du texte sacré, puisqu'inspiré, à l'« utilité en vue du salut », peut servir, par transposition analogique, à mieux dégager la portée exacte de la doctrine de l'inerrance, et surtout celle de la notion de « vérité » de l'Écriture.

Lorsqu'il s'agit de défendre l'expression « vérité salutaire », en octobre 1965, la Commission doctrinale ajouta une note, sous cette formule, dans laquelle elle en appuyait la validité sur de nombreuses références. Cette note a été maintenue dans le texte définitif. C'est Augustin et Thomas d'Aquin, avec les textes que nous venons d'évoquer, qui apparaissent en premier, avant la série des autorités magistérielles (Trente, Léon XIII et Pie XII). Pierre Grelot, lui, n'est évidemment pas cité. Mais il n'est pas interdit d'établir une généalogie doctrinale qui, partant d'Augustin, - voire Paul ou l'un de ses disciples inspirés avec 2 Tm 3, 16-17 cité à la fin du paragraphe, - puis Thomas d'Aquin, parvient à *Dei Verbum* n° 11 en passant par Grelot (ou d'autres auteurs contemporains qui auraient déjà conçu ces rapprochements), transmet et dégage ainsi le concept d'« utilité pour le salut » afin d'aider le magistère contemporain à mieux déterminer la portée exacte de la « vérité sans erreur » de l'Écriture.

Des vérités dans la vérité

Dans un article de 1966, l'exégète jésuite Ignace de La Potterie produisit une première synthèse sur le progrès doctrinal apporté par *Dei Verbum* à propos de la vérité et de l'inerrance de l'Écriture. Ce texte se lit aujourd'hui encore avec profit. Il est un point, cependant, sur lequel nous voudrions procéder à une mise au point, en guise de conclusion.

La Potterie, après avoir dressé l'état de la question avant le concile puis commenté les avancées de *Dei Verbum*, se livre à un essai de résolution théologique quant à la manière de comprendre la notion de vérité. Il procède pour cela de façon dualiste, en opposant « deux conceptions de la vérité⁵⁹ » : d'une part la « conception grecque », également qualifiée de « profane », de type philosophique ou historique, caractérisée par la stricte concordance entre le jugement ou le récit et la réalité des faits ; d'autre part la « conception chrétienne » ou « biblique », « essentiellement religieuse et théologique », qui n'appartiendrait pas seulement à l'Écriture mais parcourrait l'ensemble de la Tradition chrétienne et pour laquelle « la vérité est la parole de Dieu ». Pour La Potterie, - et telle est sa thèse principale, - c'est selon la « conception chrétienne » qu'il faut entendre l'emploi du mot « vérité » en *Dei Verbum*, tout particulièrement au n° 11, à propos de « la vérité que Dieu a voulu consigner dans les Saintes Lettres en vue de notre salut :

Ce texte du chapitre III (n° 11) parle de « la vérité que Dieu a fait consigner dans les Saintes Lettres pour notre salut. » La vérité en question n'est donc pas formellement la vérité de l'histoire, au sens profane, mais la vérité religieuse de la révélation. [...]

La notion de vérité que le Concile met en œuvre quand il nous parle de la vérité de l'Écriture : ce n'est pas la vérité au sens grec, la vérité historique en tant que telle ; il s'agit de la vérité au sens de la Bible et de la Tradition, c'est-à-dire, du contenu de la divine révélation. La vérité de l'Écriture que garantit l'inspiration, c'est donc cette vérité de la révélation qui se rapporte toujours de quelque manière au salut des hommes⁶⁰.

Il est certainement pertinent et nécessaire, comme nous l'avons d'ailleurs fait nous-même plus haut, de distinguer ces deux acceptions de la notion de vérité. La redécouverte, en particulier grâce au travail des exégètes, de la spécificité de la notion biblique de vérité a permis d'ouvrir enfin la porte à un principe de solution face aux apories suscitées par la

⁵⁹ Ignace de LA POTTERIE, « La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique *Dei Verbum* », dans *Nouvelle revue théologique* 88 (1966), p. 149-169 (161).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

rencontre du principe de l'inerrance biblique et des sciences historiques. Mais dresser l'une en face de l'autre ces deux acceptions de façon adversative, comme deux opposés, risque de fermer plus de portes que d'en ouvrir.

Tout d'abord, à ne vouloir retenir, pour interpréter adéquatement la formulation nouvelle de *Dei Verbum* n° 11, que le sens biblique et chrétien du mot « vérité », synonyme de « Parole de Dieu » ou « révélation », on ampute certainement le contenu doctrinal de la notion d'inerrance telle que transmise par la tradition. Cela revient en effet à transcrire ainsi la phrase : « Il s'en suit qu'il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la parole (ou révélation) que Dieu en vue de notre salut a voulu enseigner dans les Saintes Lettres. » L'inerrance se trouve réduite à garantir qu'aucune erreur de transmission n'est venue s'interposer entre Dieu qui parle et l'auteur sacré qui rédige le texte sacré. Autrement dit, par l'effet de l'inspiration qui a porté sa rédaction, l'Écriture transmet sans altération ni infidélité la Parole de Dieu. Or la doctrine de l'inerrance, telle que reçue dans la tradition de l'Église dit certainement plus que cela, puisqu'elle a toujours été comprise comme concernant non seulement la transmission de la Parole de Dieu mais aussi son contenu. L'absence d'erreur ne porte pas seulement sur l'adéquation entre ce que Dieu a voulu dire et ce que l'écrivain sacré a écrit, mais aussi sur la Parole de Dieu qui est elle-même sans erreur, Dieu ne pouvant enseigner que la vérité, étant lui-même la vérité. Le nœud le plus difficile de la doctrine de l'inerrance est donc bien de savoir dans quelle mesure l'Écriture, en tant que mise par écrit de la Parole de Dieu, non seulement transmet celle-ci sans erreur, mais surtout n'enseigne pas d'erreur.

D'autre part, la limitation de sens du mot « vérité » dans la compréhension du texte conciliaire, en prétendant couper toute relation sémantique entre le sens biblique ou religieux et le sens grec ou philosophique, mutilerait de façon réductrice la plénitude de signification que porte ce mot, comme si la « vérité », dans la Bible, ne pouvait pas *aussi* emporter une valeur d'adéquation entre le jugement ou l'énoncé et la réalité. A trop vouloir retrouver une signification proprement biblique et religieuse du concept de vérité par différence et même opposition avec sa signification grecque et profane, on dresse indûment une barrière arbitraire, comme si concrètement, dans la richesse sémantique des mots de la tradition chrétienne, les différentes acceptions ne pouvaient s'enrichir et compléter mutuellement. Selon que nous l'avons d'ailleurs remarqué plus haut à propos de la réponse de Jésus à Pilate (Jn 18,37), les niveaux analogiques du concept de vérité peuvent se retrouver dans un même verset biblique, l'affirmation de Pilate concernant la royauté de Jésus pouvant être vraie, au sens logique et profane du mot, en même temps que Jésus lui-même se présente comme témoin de *la* vérité, c'est-à-dire de la Parole de Dieu, conformément au sens spécifiquement biblique du mot vérité.

Il est certain que la volonté des Pères du concile a été de sortir la notion de vérité d'une acception trop étroitement positiviste, comme si l'Écriture, pour être vraie et sans erreur, devait rapporter les événements du salut dans l'exactitude de chaque détail, selon les canons de la science historique la plus minutieuse, - tels que d'ailleurs cette science telle que comprise et pratiquée aujourd'hui les a elle-même dépassés comme réducteurs. Mais cela n'entraîne aucunement la disqualification de la signification profane et générale du concept de vérité, comme adéquation entre un énoncé et le réel qu'il vise à saisir. Si les Pères conciliaires ont jugé opportun de recourir, au moins implicitement, à la distinction des points de vue matériel et formel dans l'intelligence de la vérité de l'Écriture, c'est bien par souci de préserver une valeur générale et objective de vérité aux énoncés bibliques. Il y a bien adéquation, au sens logique de la vérité, entre l'événementialité historique globale des faits et geste concrets par lesquels Dieu nous a sauvés en son Fils et les énoncés par lesquels nous avons accès, de façon intelligible, à ces *gesta Dei*. L'« historicité » (*historicitas*) des Évangiles, en particulier, telle qu'enseignée par *Dei Verbum*, implique bien cette adéquation entre les textes évangéliques et « ce que Jésus,

le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement (*reapse*) fait et enseigné pour leur salut éternel⁶¹ ». Tous les énoncés bibliques, en tant qu'inspirés, sont vrais, non pas seulement en tant qu'ils appartiennent à cette vérité au singulier qu'est la Parole de Dieu et qu'ils la transmettent fidèlement, mais également en tant qu'ils sont *objectivement* vrais, rapportant adéquatement, chacun pour sa part, la réalité et la vérité du salut. Vrais non pas, certes, d'une objectivité matérielle, puisque de nombreuses inexactitudes historiques ou scientifiques peuvent s'y rencontrer, mais d'une objectivité formelle, sous le point de vue de cette finalité qu'est la communication du salut. Il y a objectivement de la vérité, au sens logique et général du terme, en tous et chacun des énoncés de l'Écriture, en tant que Dieu, par toute l'Écriture, toute entière inspirée, a voulu que la totalité de l'économie du salut soit consignée de la façon la plus adéquate, la plus convenable, la plus utile pour nous, de manière à ce que nous en devenions librement et amoureusement participants.

Cette adéquation, pour le moins, ne nous apparaît pas d'emblée avec évidence dans tous les cas, selon une perception naturelle et immédiate, car certains énoncés sont matériellement plus éloignés que d'autre de la révélation du salut. Mais la certitude que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper, et la conviction de foi qu'il a parfaitement transcrit pour nous l'accomplissement de sa volonté de salut dans et par le travail inspiré des auteurs sacrés, nous permet d'affirmer que l'Écriture toute entière est vraie, sans erreur, non seulement du point de vue de la qualité de la transmission, mais parce qu'elle nous transmet, en sa totalité et en chacune de ses parties, l'expression vraie, adéquate, conforme au réel, de l'œuvre de notre salut.

Ce que l'Écriture nous transmet de *la* vérité, au sens biblique du terme, c'est-à-dire de la Parole de Dieu, relève également du vrai, au sens général et logique du terme, selon un degré de perfection qui permet de dire non seulement qu'elle opère cette transmission sans erreur (fidélité), mais qu'elle ne transmet aucune erreur, aucun énoncé qui ne nous manifesterait pas adéquatement, quoique souvent obscurément et en mystère, selon le mode du chemin, la réalité de l'œuvre salutaire que Dieu a accompli pour nous en son Fils. Découvrir le lien qui rapporte tous et chacun des énoncés de la Bible au salut, et donc à la vérité que Dieu nous révèle en lui, voilà le travail infini d'interprétation confié à l'Église, depuis la Pentecôte jusqu'au retour du Seigneur.

⁶¹ DV, n° 19.