

De l'innerance absolue à la vérité salvifique de l'Écriture

Autor(en): **Beretta, Francesco**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **46 (1999)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761233>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FRANCESCO BERETTA

De l'inerrance absolue à la vérité salvifique de l'Écriture

Providentissimus Deus entre Vatican I et Vatican II

«Le Pape est disposé pour le moment à se réserver la question biblique; on dit qu'il veut la traiter dans une Encyclique; il abordera ce travail dans des intentions pacificatrices; mais comme il est incompetent, c'est le Collège romain qui lui fournira les données, lesquelles seront intransigeantes.»

MAURICE D'HULST à Jean-Baptiste Hogan, le 7 mai 1893

Le soir du lundi 27 novembre 1893, l'encyclique *Providentissimus Deus* est publiée à Rome¹. Elle est datée du 18 novembre, anniversaire de la consécration des basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul, sans doute pour souligner son caractère solennel. Premier texte du magistère pontifical consacré aux études bibliques, elle condamne l'opinion de ceux qui, pour résoudre les difficultés soulevées par les sciences modernes dans l'interprétation de l'Écriture, conçoivent une restriction de l'inspiration au domaine de la foi et des mœurs. *Providentissimus Deus* affirme en même temps l'inerrance absolue de la Bible: la vérité des Livres saints s'étend, en vertu de l'inspiration, à l'ensemble des assertions scientifiques et historiques qu'ils contiennent².

Cette étude a été réalisée dans le cadre d'un projet de recherche subventionné par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique. Abréviations utilisées: EB = Enchiridion biblicum. Edizione bilingue, Bologna 1993; COD = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1973 (Bologna 1991); CO (F) = Les Conciles oecuméniques, t. II-2 Les décrets. Trente à Vatican II, Paris 1994; MANSI = J.D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, L. Petit et J.B. Martin (éd.), t. 50-51, Arnhem/Leipzig 1924-1926; Portrait = Francesco BERETTA, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel (Textes, dossiers, documents, 16), Paris 1996.

¹ *L'Univers* du 29 novembre 1893, 1. La traduction française de l'encyclique est publiée dans *L'Univers* du 30 novembre, 1er et 2 décembre.

² EB, nn. 124-127.

La publication dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893 d'un long article de Maurice d'Hulst, premier recteur de l'Institut catholique de Paris, semble avoir constitué l'une des principales occasions de la prise de position doctrinale de Léon XIII³. L'article de Mgr d'Hulst devait raviver, surtout en France, la discussion relative à l'inerrance de la Bible, discussion tranchée par l'encyclique *Providentissimus Deus*. Le but de notre étude est d'examiner la doctrine que contient l'encyclique au sujet de l'inspiration de l'Écriture et de montrer l'importance d'un document pontifical qui, en affirmant l'inerrance absolue de la Bible, a déterminé le cadre doctrinal du travail des exégètes catholiques jusqu'au Concile Vatican II⁴.

La doctrine de *Providentissimus Deus*, réaffirmée par plusieurs documents du magistère romain jusqu'au milieu du XX^e siècle, a influencé les études des auteurs catholiques, en leur imposant une interprétation obligée, au point de vue théologique, des débats soulevés par la publication de l'article de Mgr d'Hulst⁵. Les résultats de cette historiographie théologiquement «orientée» ne semblent pas avoir été soumis à une révision critique par les études, même récentes, ayant traité ce sujet. D'où l'incertitude qu'on rencontre dans la bibliographie quant au contenu exact de la doctrine exposée par Mgr d'Hulst dans son article: s'agit-il de l'inspiration de l'Écriture restreinte au domaine de la foi et des moeurs⁶? S'agit-il de l'inerrance de l'Écriture

³ Cf. la lettre de Maurice d'Hulst à Jean-Baptiste Hogan du 14 décembre 1893, *Portrait*, 417.

⁴ Dans notre contribution «Monseigneur d'Hulst, les Congrès scientifiques internationaux des catholiques et la question biblique: la liberté de la science chrétienne au service du renouvellement de la théologie», in: Monseigneur d'Hulst fondateur de l'Institut catholique de Paris, sous la direction de Claude Bressolette, Paris 1998, 117–135, nous avons reconstitué les origines du célèbre article de Mgr d'Hulst. Nous souhaitons ici replacer ce texte, et l'encyclique de 1893, dans un contexte plus ample et étudier une thématique théologique, celle de l'inspiration et de l'inerrance de l'Écriture, qui influence substantiellement le travail des exégètes catholiques à l'époque contemporaine.

⁵ Tel est le cas, par exemple, de l'étude classique d'Eugène MANGENOT dans l'article «Inspiration de l'Écriture» in: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, [1927], col. 2068–2266, qui traite de façon développée notre problématique tout en ayant comme point de repère la doctrine de l'encyclique *Providentissimus Deus*, cf. col. 2187sqq et 2235sqq.

⁶ Maurice GILBERT, «Cinquant'anni di magistero romano sull'ermeneutica biblica: Leone XIII (1893) – Pio XII (1943)», in: *Chiesa e Sacra Scrittura (Subsidia Biblica, 17)*, Roma 1994, 13 et 21; Pierre GRELOT, *La Bible Parole de Dieu (Bibliothèque de théologie. Théologie dogmatique, I,5)*, Paris 1965, 40 et 99.

restreinte à ces mêmes domaines⁷? S'agit-il d'une restriction matérielle, qui fait une distinction entre propositions vraies et erronées⁸, ou d'une distinction formelle, qui prend en compte la finalité salvifique de la Révélation pour définir la vérité de l'Écriture? Des considérations analogues s'appliquent à la doctrine condamnée par l'encyclique *Providentissimus Deus*: s'agit-il réellement de la doctrine exposée par Mgr d'Hulst? Quel est le fondement doctrinal et le sens exact de cette condamnation⁹?

Dans la dernière partie de notre étude, nous indiquerons quel rapport subsiste entre la doctrine de l'inspiration que contient l'encyclique *Providentissimus Deus* et la perspective théologique adoptée par la constitution *Dei Verbum* de Vatican II pour définir la vérité de l'Écriture. Si Vatican II constitue l'aboutissement de notre enquête, elle commencera par une analyse de la doctrine de Vatican I au sujet de l'inspiration et de la vérité de l'Écriture. Cette première étape est indispensable pour saisir toute la signification doctrinale de l'encyclique de 1893 et pour situer cet acte du magistère pontifical par rapport aux options théologiques des deux derniers Conciles.

I. Vatican I, la vérité de l'Écriture et la doctrine du P. Franzelin

Le chapitre II de la constitution *Dei Filius*, consacré à la Révélation, contient un exposé de la doctrine relative à l'inspiration et à l'inter-

⁷ François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre (Cogitatio Fidei)*, 196), Paris 1996, 48 et 55; Francis ALENCHERRY, *The Truth of Holy Scripture according to Vatican II and in Catholic Theology 1965–1992*, Diss. Pont. Univ. Greg., Roma 1994, 30; Oswald LORETZ, *Das Ende der Inspirations-Theologie*, t. 1, Stuttgart 1974, 99–101; Johannes BEUMER, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II (Stuttgarter Bibelstudien, 20)*, 2e éd., Stuttgart 1967, 25–27, dont l'essentiel est repris dans le livre du même auteur: *L'inspiration de la sainte Écriture (Histoire des dogmes. Tome I: les fondements de la foi, 5)*, Paris 1972, 75sq; James Tunstead BURCHAELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810*, Cambridge 1969, 220.

⁸ René JACOB, «La verdad de la Sagrada Escritura (DV 11b)», in: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, sous la direction de Luis Alonso Schökel et Antonio M. Artola, Bilbao 1991, 362sq; Pierre GRELOT, «Commentaire du chapitre III», in: *La Révélation divine. Constitution dogmatique Dei Verbum*, sous la direction de B.-D. Dupuy, t. 2 (*Unam Sanctam*, 70b), Paris 1968, 365.

⁹ Mauro PESCE, «Dalla enciclica biblica di Leone XIII *Providentissimus Deus* a quella di Pio XII *Divino Afflante Spiritu*», in: *Cento anni di cammino biblico*, Milano 1995, 52sq; Rinaldo FABRIS, *Bibbia e magistero. Dalla Providentissimus Deus alla Dei Verbum*, in: *Studia patavina* 41 (1994) 2, 319–323 et 328.

prétation de l'Écriture. Comme l'indiquent les annotations du schéma préparatoire révisé par la Députation de la foi, Vatican I se limite à proposer la même doctrine concernant l'inspiration qu'on trouve dans les décrets des Conciles de Florence et de Trente¹⁰. En même temps, la constitution *Dei Filius* repousse deux opinions qui sont explicitement opposées à cette doctrine: «L'Église tient [les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament] pour [sacrés et canoniques] non point parce que, composés par le seul travail de l'homme, ils auraient été ensuite approuvés par son autorité, ni non plus seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la Révélation, mais parce que écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église»¹¹.

Telle qu'elle est, cette formulation indique que l'Écriture a une origine divine et qu'elle a été rédigée sous une influence positive de l'Esprit saint, sans ajouter de précisions quant à la modalité de cette action divine¹². Un doute pourrait surgir dans l'interprétation du mot «auctor» si on fait le lien avec l'expression «[libri] conscripti», livres rédigés sous l'inspiration de l'Esprit divin: faut-il concevoir Dieu comme auteur de l'Écriture au sens large du mot, c'est-à-dire comme étant à l'origine de ces livres, ou, dans un sens plus étroit, comme auteur littéraire, comme responsable principal de la rédaction du texte et de son contenu¹³? Cette question s'impose puisque le mot «conscripti» qu'emploie la constitution conciliaire est tiré du schéma pré-

¹⁰ MANSI, t. 51, col. 40, §4.

¹¹ Constitution dogmatique sur la foi catholique *Dei Filius*, chapitre II, CO (F), 1639. Voici le texte latin du même passage: «Eos vero ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt», COD, 806.

¹² Cf. N.I. WEYNS, De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum, in: *Angelicum* 30 (1953) 332. A propos de la doctrine de l'inspiration de Vatican I, voir également LORETZ, Das Ende (note 7), 62–70 et J. SALGUERO, El Concilio Vaticano I y la doctrina sobre la inspiración de la Sagrada Escritura, in: *Angelicum* 47 (1970) 308–343.

¹³ Dans les deux cas, le français traduit «auctor» par le mot «auteur». La langue allemande, par contre, connaît deux expressions différentes qui correspondent aux deux possibles interprétations du texte conciliaire: «Urheber» et «Verfasser». Johannes BEUMER, Die katholische Inspirationslehre (note 7), 12, pense que l'interprétation à donner de ce passage de la constitution *Dei Filius* est celle de «Verfasser», auteur littéraire; cf. *ibid.*, 86, note 11. A notre avis, tel n'est pas le cas, comme le montre l'étude de N.I. WEYNS déjà citée, ainsi que la discussion conciliaire que nous résumons ci-dessous.

paratoire selon lequel Dieu est l'auteur littéraire de l'Écriture. Celle-ci contient donc, d'après le schéma préparatoire, «vraiment et proprement la Parole écrite de Dieu»¹⁴. Cette dernière formulation ne sera pas retenue dans la constitution *Dei Filius*.

La notion d'autorité littéraire de Dieu est exposée dans les remarques remises aux Pères conciliaires avec le schéma et rédigées par Jean-Baptiste Franzelin, théologien jésuite qui a eu une grande influence à Vatican I¹⁵. Dans ces remarques, le passage concernant l'inspiration de l'Écriture montre que le P. Franzelin considère comme équivalentes l'origine divine des Livres saints et l'autorité littéraire de Dieu, ce dernier étant «librorum auctor seu auctor scriptionis». L'inspiration est une opération surnaturelle qui agit sur les écrivains sacrés pour leur faire écrire ce que Dieu veut écrire. L'oeuvre de rédaction, «rerum consignatio seu scriptio», est donc à attribuer principalement à Dieu lui-même. C'est pourquoi on peut parler d'une «scriptio divina», d'une action d'écrire propre à l'Esprit saint, qui fait que l'Écriture contient la Parole écrite de Dieu¹⁶.

Pour mieux comprendre la signification des remarques du Père Franzelin, il est nécessaire de se référer à son célèbre traité dogmatique, fruit de son enseignement au Collège romain et publié pour la première fois en 1870¹⁷. Pour ce qui est de la *nature de l'inspiration*, le théologien jésuite adopte la doctrine de l'inspiration *réelle*, ainsi définie par opposition à la doctrine de l'inspiration *verbale*. Pour que Dieu soit dit auteur des Livres saints, il n'est pas nécessaire qu'il ait dicté tous les mots que contient l'Écriture, selon la doctrine de l'inspiration verbale. Il est par contre nécessaire qu'il soit l'auteur des choses, «res et sententiae», des assertions vraies, «veritates», qui s'y trouvent¹⁸.

¹⁴ « ... ideoque sunt scripturae divinitus inspiratae (2 Tim 3,16), quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei *scriptum* », MANSI, t. 50, col. 61 (souligné par nous). Il s'agit du schéma II d'après la dénomination proposée par Hermann-Joseph POTTMEYER dans son ouvrage «Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft» (Freiburger Theologische Studien, 87), Freiburg i.Br. et al. 1968, 50.

¹⁵ Peter WALTER, Johannes Baptist Franzelin (1816–1886). Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild, Bozen 1987, 51sq.

¹⁶ MANSI, t. 50, col. 79.

¹⁷ Jean-Baptiste FRANZELIN, Tractatus de divina traditione et scriptura, 3e édition, Roma 1882. Nous résumons ici l'essentiel de la doctrine exposée aux 329–341 (De divinis scripturis, thesis II) et surtout aux 342–359 (De divinis scripturis, thesis III).

¹⁸ FRANZELIN, *ibid.*, 343.

L'inspiration porte donc sur les choses que contient l'Écriture et non pas sur les mots, d'où la dénomination d'inspiration réelle appliquée à cette doctrine. C'est dans ce sens que les remarques du schéma préparatoire de la constitution *Dei Filius* parlent de «rerum consignatio seu scriptio».

Selon une distinction classique, Dieu apparaît comme la *cause principale* de la rédaction de l'Écriture, dont dépend son contenu, tandis que l'écrivain sacré est l'instrument, la *cause instrumentale* dont Dieu se sert pour rédiger son ouvrage. Pour préciser sa pensée, le P. Franzelin adopte la distinction faite dans la pensée scolastique entre «ratio formalis» et «ratio materialis»¹⁹. L'objet matériel indique le contenu concret d'une chose, tandis que l'objet formel se réfère à sa spécification ou au point de vue selon lequel on considère l'objet concret. L'application de cette distinction à la doctrine de l'inspiration permet de préciser la modalité du rapport entre Dieu, auteur littéraire de l'Écriture, et les écrivains sacrés. Les *pensées* de l'auteur d'un livre – Dieu dans le cas de l'Écriture – constituent selon le P. Franzelin l'objet formel de son ouvrage, elles doivent nécessairement s'y trouver. Tandis que les *mots employés* pour exprimer ces pensées constituent l'objet matériel du livre. Pour que Dieu soit vraiment l'auteur de l'Écriture, il suffit que l'inspiration porte sur l'objet formel, les «res et sententiae», tandis que le choix des mots, les «signa seu vocabula», est laissé à l'écrivain sacré. L'inspiration garantit toutefois que le bon choix des mots soit opéré pour exprimer fidèlement la pensée de l'auteur, ce qu'on appelle dans le langage théologique l'assistance²⁰.

Cette définition de la rédaction de l'Écriture comporte des conséquences de taille pour la question de l'*étendue* de l'inspiration. Dieu est-il à considérer comme l'auteur de toutes les assertions, de toutes les «res et sententiae», que contient l'Écriture sainte? Pour le théologien jésuite, ceci est hors de doute²¹. Et c'est dans ce sens qu'il faut interpréter les Conciles lorsqu'ils disent que Dieu est l'auteur des Livres saints dans toutes leurs parties: «Ergo in professione Ecclesiae et in eius formula synodali, *Deus est auctor libri sacri et canonici*, intelligitur Deus auctor libri secundum omnes partes quae sunt *Scriptura*, ac proinde auctor omnium sententiarum quae primitus ab homine inspi-

¹⁹ *Ibid.*, 342–345. Le Franzelin utilise ces mêmes catégories pour définir les rapports entre sciences et foi, *ibid.*, 595sqq et surtout 712sqq.

²⁰ *Ibid.*, 342; cf. 349–354.

²¹ «Haec conscriptio intelligitur simpliciter et proinde secundum omnes sententias, quae ab inspirato scriptore in libro consignatae sunt», *ibid.*, 347.

rato sunt libro consignatae, quoniam hae omnes et solae sunt *Scripturae*²². Le terme «parties» est donc interprété par le P. Franzelin dans le sens de l'*étendue* de l'inspiration et non pas de la *canonicité* comme c'était le cas du décret du Concile de Trente concernant l'Écriture²³. De plus, le terme «parties» devient l'équivalent de celui d'assertions, ce qui indique dans quel sens il faut comprendre que Dieu est l'*auteur littéraire*, l'auteur de l'ensemble des assertions que contient l'Écriture.

Dans la perspective adoptée par le théologien jésuite, l'extension de l'inspiration à l'ensemble de l'Écriture ne peut qu'impliquer la *vérité intégrale* des Livres saints: comme la Bible ne contient que les assertions inspirées par Dieu aux écrivains sacrés pour qu'ils les mettent par écrit, et celles-ci uniquement, «veritates omnes et solae», toute assertion scripturaire est absolument vraie. Si l'Écriture contenait des assertions relevant uniquement de l'écrivain sacré, et peut-être même des erreurs, la Bible ne serait plus Parole de Dieu, mais seulement parole de l'homme²⁴. Comme le P. Franzelin met l'accent sur la *causalité efficiente* dans sa définition de l'objet formel de l'inspiration, l'identification est inévitable entre étendue intégrale de l'inspiration et inerrance absolue de l'Écriture: toutes les assertions de l'écrivain sacré, de l'«instrumentum», sont inspirées par l'auteur littéraire, l'«auctor scripturae», Dieu lui-même. Par conséquent, elles sont toutes absolument vraies. Dans cette conception, l'autonomie accordée à l'écrivain sacré est très restreinte.

II. Deux définitions opposées de l'objet formel de la vérité de l'Écriture

Telle est la doctrine de l'inspiration sous-jacente à la formulation du schéma préparatoire de la constitution *Dei Filius*. Parmi les interventions des Pères conciliaires, il importe pour notre propos de mentionner celle de Mgr Meignan qui demande qu'on revienne à la formulation plus sobre du Concile de Trente²⁵. L'évêque de Châlons-sur-

²² *Ibid.*, 347, souligné dans l'original.

²³ Décret du 8 avril 1546, COD, 664.

²⁴ «[...] multo magis si in libro Scripturae, quod recentiores quidam de iis quae nos dicimus *revelata per accidens*, affirmare ausi sunt, continerentur aliquae sententiae in se non verae; huiusmodi sententiarum Deus non esset *auctor*, nec proinde illae essent *verbum Dei*, sed omnino *verbum humanum*», *ibid.*

²⁵ MANSI, t. 50, coll.260–263. Voir à ce propos WEYNS, De notione (note 12), 329sq, et Klaus SCHATZ, Vaticanum I (1869–1870), t. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution «Dei Filius», Paderborn et al. 1993, 90sq. Le discours de Mgr Meignan est également résumé par son secrétaire et biographe, Henri BOIS-

Marne regrette que le schéma préparatoire comporte une définition de l'inspiration de l'Écriture plus «étroite»²⁶ que celle donnée par les précédents Conciles, ce qu'exprime la formulation «vere et proprie verbum Dei scriptum». L'acceptation par le Concile d'une telle formulation comporterait un grave préjudice pour le travail des exégètes car elle trancherait le problème délicat de l'étendue de l'inspiration et de la vérité de l'Écriture, c'est-à-dire de savoir si les Livres saints ont la même autorité dans les questions scientifiques et historiques qu'ils ont dans le domaine de la foi et des mœurs.

Pour mieux saisir la pensée de l'évêque de Châlons-sur-Marne, il est nécessaire de se référer à l'appendice intitulé «Sur l'inspiration de l'Écriture», ajouté à un ouvrage publié six ans auparavant, lorsqu'il était professeur d'Écriture sainte à la Sorbonne. L'abbé Meignan y suggère prudemment, tout en s'autorisant de l'opinion de quelques auteurs catholiques, une possible solution du problème de la vérité de l'Écriture²⁷. Pour ce qui est de la *nature* de l'inspiration, il indique sa préférence pour le système de l'inspiration réelle: l'inspiration a pour objet «toutes les idées, toutes les maximes et tous les faits [que Dieu] veut confier à l'Écriture», et non pas les mots ou leur arrangement.

Mais le professeur de la Sorbonne admet la présence d'«inexactitudes» dans l'Écriture, «lorsque ces imperfections n'empêchent point le but général que Dieu se propose. Dieu en inspirant un écrivain, se sert d'instruments imparfaits, de l'homme et du langage humain»²⁸. Quant au but de Dieu, quant à «l'intention providentielle qui a présidé à la composition des Écritures», l'abbé Meignan indique que ce but réside dans la «sanctification des âmes» et non pas dans «une leçon d'astronomie, ou de physique, ou de géologie»²⁹. Il se pourrait donc que quelques erreurs de détails se soient glissées dans la Bible, des erreurs toutefois «insignifiantes au point de vue de la religion et

SONNOT, *Le cardinal Meignan*, Paris 1899, 294–296. L'importance de ce discours a été mise en évidence par François LAPLANCHE, «La question biblique au temps de Monseigneur d'Hulst», in: *Fondateur* (note 4), 141sq.

²⁶ «In totum non aliud sibi proposuit schema, nisi ut strictiorem definitionem inspirationis biblicae afferret in medium», MANSI, t. 50, col. 262. C'est dans ce sens qu'il faudra entendre l'«école étroite» dont il sera question ci-dessous.

²⁷ Guillaume MEIGNAN, *Les Évangiles et la critique au XIXe siècle*, Paris 1864, 457–480. Les auteurs cités par Meignan sont Richard Simon, Henri Holden, Nicolas-Sylvestre Bergier et les jésuites François-Xavier Patrizi et Ambroise Matignon.

²⁸ MEIGNAN, *ibid.*, 462; cf. la note 1 de la page 463.

²⁹ *Ibid.*, 478sq.

de la morale». C'est dans cette même perspective, mais de façon encore plus prudente, que Mgr Meignan semble avoir conçu son intervention au Concile.

La différence qui distingue la conception de Mgr Meignan de celle du P. Franzelin ne réside donc pas dans la définition de la *nature* de l'inspiration: dans les deux cas, il s'agit de Dieu qui inspire aux auteurs sacrés les «choses» qu'il veut confier à l'Écriture. La différence essentielle réside dans la définition de l'objet formel de l'inspiration, et par conséquent de la vérité de l'Écriture. Le théologien jésuite le définit à partir de la causalité efficiente de l'inspiration: Dieu est l'auteur littéraire de l'Écriture. Le professeur de la Sorbonne choisit, par contre, de définir l'objet formel de la vérité de l'Écriture à partir de la causalité finale: ce qui importe est le but, l'intention providentielle qui a présidé à l'inspiration de l'Écriture.

Dans l'optique de la causalité finale, les assertions qui appartiennent à l'auteur sacré et qui ne font pas partie des pensées que Dieu a voulu inspirer, pourraient même contenir des imperfections, voire des erreurs: «Il ne convient pas [à Dieu] d'en corriger les défauts essentiels au delà d'une certaine limite qu'il a librement fixée, et en dehors des conditions nécessaires pour atteindre son but»³⁰. Une autonomie plus large est ainsi accordée à l'auteur sacré dans l'usage de ses propres facultés.

Il y a donc une opposition foncière entre ces deux définitions de l'objet formel la vérité de l'Écriture, celle qui se fonde sur la causalité efficiente de l'inspiration et celle qui se définit à partir de sa causalité finale. Ceci apparaît clairement de l'appendice ajouté par Franzelin à son traité sur l'Écriture, pour réfuter la doctrine de l'exégète allemand Auguste Rohling³¹. Dans un article de 1872, Rohling propose entre autres une possible solution théologique du problème des erreurs scientifiques et historiques de la Bible³². D'après l'exégète allemand, le fait que Dieu soit l'auteur des Livres saints implique leur vérité uniquement en ce qui concerne la Révélation. L'assistance divine, par

³⁰ *Ibid.*, 462.

³¹ FRANZELIN, *Tractatus* (note 17), 564–583, appendice intitulé «Ad tractatum de divinis scripturis συμβολη animadversionum in dissertationem in scriptam «De Bibliorum inspiratione eiusque valore ac vi pro libera scientia»». Dans la table des matières, cet appendice figure sous le titre «συμβολη contra restrictionem inspirationis librorum sacrorum.»

³² August ROHLING, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freie Forschung*, in: *Natur und Offenbarung* 18 (1872) 97–108 (reproduit en entier dans LORETZ, *Ende* [note 7], t. 2: *Dokumente*, 75–86).

conséquent l'inerrance de l'Écriture, dépend du but que Dieu se propose en faisant rédiger la Bible. Et ce but n'est rien d'autre que la communication sans erreur de la vérité salvifique³³.

Le P. Franzelin critique cette conception qui utilise le critère de la finalité salvifique de la Révélation pour définir l'objet formel de la vérité de l'Écriture³⁴. Son argumentation se fonde sur la distinction classique que font les théologiens, à la suite de Thomas d'Aquin, entre vérités révélées pour elles-mêmes, «per se et propter se», et vérités révélées en vue d'autre chose, «per accidens, non propter se sed propter alia»³⁵. Franzelin admet qu'il y a une distinction à faire, dans l'Écriture, entre assertions qui concernent directement la religion, «quae per se sunt res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium», et assertions qui ne la concernent pas³⁶. Relevons que pour se référer aux vérités appartenant proprement au domaine religieux, il emploie les termes consacrés par le Concile de Trente³⁷.

Mais le deuxième type de vérités qui, prises en elles-mêmes, appartiennent à l'ordre des connaissances que fournissent les sciences ou l'histoire, par le fait même de se trouver dans l'Écriture, deviennent objet de foi car la parole de Dieu devient l'objet formel qui les spécifie³⁸. Dans cette conception, les assertions d'ordre historique ou

³³ «Denn die Vollständigkeit oder Unvollständigkeit des göttlichen Beistandes richtet sich nach dem von Gott intendierten Zwecke; dieser Zweck war aber die ungefälschte Mittheilung der ewigen Heilswahrheit, und Gottes Beistand war demnach vollständig, wenn er, was uns die Kirche verbürgt, *quoad revelationem sive quoad fidem et mores sine errore* alles niederschreiben liess», ROHLING, *ibid.*, 103 (LORETZ, *ibid.*, 81).

³⁴ FRANZELIN, Tractatus (note 17), 575sq.

³⁵ *Ibid.*, 577; cf. 346, note 1. Ce principe est exposé par Thomas d'Aquin dans le traité de la foi, *Summa theologiae*, IIa IIae, q.1, art.6, ad 1. C'est dans ce même contexte que Thomas d'Aquin introduit la distinction entre objet formel et objet matériel de la foi, *ibid.*, art.1, c'est-à-dire entre Dieu qui révèle, objet formel de la foi, et les contenus concrets de la Révélation, proposés à l'assentiment du croyant, qui constituent l'objet matériel de la foi. Dieu étant la Vérité première, rien de ce qui est révélé, et par conséquent objet de foi, ne peut être faux, *ibid.*, art.3 et art.6, ad 2.

³⁶ «... per se et ex insita sua natura non [pertinent] ad ordinem religiosum fidei et morum christianorum», FRANZELIN, *ibid.*, 577; cf. *ibid.*, 278sq.

³⁷ «... in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium», COD, 664.

³⁸ «Per se spectatae sunt ordinis naturalis et «profanae», atque ita obiectum rationis ac scientiae naturalis; quatenus verbo Dei proponuntur, sub hac formali ratione iam pertinent ad ordinem supernaturalem, sunt «veritates religiosae», constituuntque obiectum fidei et theologiae», FRANZELIN, *ibid.*, 577.

scientifique de la Bible, écrites sous inspiration comme tout le reste, sont *révélées*³⁹. La Révélation, entendue, au sens large, comme «proposition de la vérité par Dieu», apparaît comme conséquence de l'inspiration, et donc comme subordonnée à celle-ci: il y a des vérités scientifiques révélées dans la Bible car ces assertions de l'écrivain sacré sont inspirées comme toutes les autres⁴⁰.

III. L'aboutissement des discussions conciliaires

Une question décisive se pose donc: Vatican I a-t-il adopté la conception théologique du P. Franzelin selon laquelle, en vertu de l'autorité littéraire de Dieu, la vérité de l'Écriture s'étend à l'ensemble des assertions de l'écrivain sacré, donc également à celles d'ordre scientifique ou historique?

Ce problème a été discuté à propos de l'interprétation de l'Écriture⁴¹. D'un côté, il y a les Pères conciliaires qui, comme Mgr Dupanloup, souhaitent que l'interprétation authentique de l'Écriture par l'Église se limite au domaine proprement dogmatique, pour éviter de «jeter la théologie et l'exégèse dans de terribles embarras»⁴². De l'autre côté, il y a ceux qui craignent de voir limiter la compétence de l'Église au domaine de la foi et des mœurs, en ôtant au Magistère la possibilité de définir, par exemple, que les jours du récit de la création sont des époques, ou que les chênes de Mambré ont vraiment existé⁴³.

³⁹ «Priores illae veritates sunt revelatae, quia sunt religiosae; posteriores sunt religiosae, quia et quatenus sunt ad scriptionem inspiratae, ac propterea revelatae», *ibid.*, 578.

⁴⁰ «At vero si *revelatio* intelligitur sensu minus stricto sed frequentatissimo, veritatis propositio ab ipso Deo facta, sane inspiratio quaevis ad scribendos libros sacros erat revelatio, quae primum quidem fiebat interne in mente hominis inspirati, ut deinde per scriptionem tamquam verbum Dei proponeretur Ecclesiae, et obiectum fidei constitueret tam pro ipso homine inspirato quam pro aliis, quando tamquam verbum inspiratum satis propositum erat», *ibid.*, 349; cf. 566sq. Ces considérations s'insèrent dans le cadre de la définition que donne le théologien jésuite de la foi, en soulignant son caractère d'assentiment à donner aux vérités révélées en vertu de l'autorité de Dieu qui les révèle, *ibid.*, 3sq et 643sq; cf. WALTER, Franzelin (note 15), 44.

⁴¹ A propos de ce thème, abordé dans le dernier paragraphe du deuxième chapitre de la constitution *Dei Filius*, voir SCHATZ, Vaticanum I (note 25), 329–331 et, surtout, Hermann-Joseph POTTMEYER, Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der dogmatischen Konstitution Dei Filius des I. Vatikanums, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 2 (1970) 87–111.

⁴² MANSI, t. 51, col. 356; cf. POTTMEYER, *ibid.*, 105.

⁴³ Tel est le cas Mgr Apuzzo, MANSI, t. 51, col. 353.

L'amendement présenté par Mgr Bonaventura exprime clairement le principe théologique sous-jacent à la position du deuxième groupe de Pères conciliaires. L'ancien évêque de Lipari demande la suppression des mots «in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium», repris du Concile de Trente, car cette formulation lui semble comporter une restriction abusive du domaine de l'interprétation infaillible de l'Église aux vérités appartenant au domaine proprement religieux, en excluant, par exemple, les assertions historiques de l'Écriture. Selon Mgr Bonaventura, l'ensemble de la Révélation que contient l'Écriture est parole de Dieu, elle demande un assentiment de foi et elle est par conséquent soumise au jugement de l'Église⁴⁴. Dans la réponse qu'il donne au nom de la Députation de la foi, Mgr Gasser semble partager cette opinion. Comme le P. Franzelin, il interprète l'expression «avec toutes ses parties», employée par le Concile de Trente, dans le sens de l'étendue de l'inspiration. Mais la réponse de Mgr Gasser montre en même temps que la Députation de la foi n'a pas voulu trancher cette question dans le cadre de la discussion concernant l'interprétation de la Bible et qu'elle l'a renvoyée au passage de *Dei Filius* concernant l'inspiration⁴⁵.

Quant à cette dernière, il apparaît des discussions conciliaires que Vatican I n'a pas voulu s'exprimer sur la question de la nature et l'étendue de l'inspiration et qu'il s'est limité à reproduire la doctrine des Conciles de Florence et de Trente⁴⁶. C'est ce qu'indique Mgr Sirmor en présentant aux Pères conciliaires le schéma révisé de la constitution *Dei Filius*. L'expression «vraiment et proprement parole écrite de Dieu», qui a provoqué l'intervention de Mgr Meignan, a été éliminée du schéma révisé. Selon le rapporteur de la Députation de la foi, le nouveau texte n'introduit aucune nouveauté au sujet de la doctrine de l'inspiration par rapport aux précédents Conciles. La définition de la nature et de l'étendue de l'inspiration est explicitement laissée à la libre discussion des écoles théologiques⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*, col. 401.

⁴⁵ *Ibid.*, col. 420sq. A propos de l'interprétation controversée de l'intervention de Mgr Gasser, voir POTTMEYER, *Die historisch-kritische Methode* (note 41), 108sq.

⁴⁶ MANSI, t. 51, col. 34, avec la relative remarque qui explique l'intention du texte, *ibid.*, col. 40.

⁴⁷ «Patet nimirum quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur et quod deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholae loquuntur, de extensione inspirationis», *ibid.*, col. 47; cf. WEYNS, *De notione* (note 12), 328–332.

Dans un amendement, Mgr Ketteler, évêque de Mayence, demande qu'on remplace l'expression «*Spiritu sancto inspirante conscripti*» par les mots «*divinitus inspirati*» afin que le Concile établisse le fait de l'inspiration et non pas sa nature, et laisse ainsi entière liberté aux théologiens⁴⁸. Nous avons indiqué que le mot «*conscripti*» était interprété dans le schéma préparatoire dans le sens de l'autorité littéraire de Dieu. Mgr Gasser, au nom de la Députation de la foi, répond à l'évêque de Mayence que l'expression contenue dans le schéma révisé, et qui sera promulguée dans la constitution conciliaire, ne fait que reprendre celle du Concile de Florence⁴⁹.

Si la formulation retenue pourrait donc prêter à confusion quant à l'interprétation à donner du mot «*auctor*», l'intention doctrinale de Vatican I est par contre claire, elle ne va pas au delà de la définition des Conciles de Florence et de Trente, même si celle-ci est proposée sous une forme nouvelle et plus explicite: en vertu d'une inspiration positive de l'Écriture, Dieu est défini comme auteur au sens large, au sens de cause efficiente qui est à l'origine des Livres saints, mais pas au sens d'auteur littéraire, d'auteur responsable de toutes les assertions de l'Écriture.

Quant à l'équivalence établie par le P. Franzelin, dans son traité sur l'Écriture, entre les «parties» des Livres saints et les assertions que ceux-ci contiennent, elle ne ressort pas de la doctrine conciliaire qui reprend à son compte la formulation de Trente, tout en sachant qu'elle se réfère à la canonicité et non pas à l'étendue de l'inspiration⁵⁰. Le P. Franzelin lui-même, dans la réponse présentée devant la Députation de la foi aux objections que les Pères conciliaires ont soulevé contre le schéma préparatoire, indique que la formulation de ce dernier ne veut pas aller au delà de la doctrine du Concile de Trente dans la définition de l'*étendue* de l'inspiration⁵¹.

⁴⁸ «Placeret, ut ponerentur verba magis canonica *divinitus inspirati*, quae sanctus Paulus habet de omni scriptura sacra, ut res, non modus rei, id tantum, quod est necessarium, et cum minima theologorum catholicorum offensione definiatur», MANSI, t. 51, col. 400.

⁴⁹ *Ibid.*, col. 419.

⁵⁰ Cf. MANSI, t. 51, col. 282. L'expression «parties» apparaît dans le texte du chapitre II de la constitution *Dei Filius* et dans le quatrième canon relatif à cette partie: «Si quis sacrae scripturae libros integros cum omnibus suis partibus prout illos sancta Tridentian synodus recensuit, pro sacris et canonicis non suscepit aut eos divinitus inspiratos esse negaverit: a. s.», COD, 810.

⁵¹ «Quaestiones vero hactenus inter catholicos controversae de sensu, quo *partes librorum* in Tridentino decreto intelligendae sint, nec definiuntur nec attin-

En conclusion, l'analyse des débats qui ont conduit à la formulation de la constitution *Dei Filius* au sujet de l'inspiration de l'Écriture indique que le texte promulgué par le Concile se situe en retrait par rapport au premier schéma préparatoire. Après discussion des principales questions liées à l'inspiration de l'Écriture, sa nature, son étendue, la véracité qui en découle, les Pères conciliaires ont choisi, sous l'influence de la minorité, de s'en tenir à la doctrine des Conciles précédents et de ne pas accepter la définition plus précise de l'inspiration, centrée autour de la notion d'autorité littéraire de Dieu, que proposait le schéma rédigé par Franzelin.

A ce propos, quelques considérations d'importance capitale s'imposent. Les remarques annexées au schéma préparatoire, de même que les réponses du théologien jésuite aux objections soulevées par les Pères conciliaires, montrent que le P. Franzelin a voulu exprimer celle qu'il considère comme étant la doctrine traditionnelle de l'inspiration, «*tradita notio inspirationis*»⁵². Pour prouver que la notion d'autorité littéraire de Dieu trouve son fondement dans la Tradition, le théologien jésuite a apporté le témoignage du consensus des Pères de l'Église et des documents du Magistère⁵³. Il s'agit là d'une expression de sa méthode théologique qui cherche d'abord à dégager les éléments essentiels du donné révélé, pour développer ensuite la spéculation théologique⁵⁴.

Cette méthode comporte toutefois le risque d'identifier la position théologique qu'on souhaite établir avec le contenu de la Tradition. Le risque est d'autant plus aigu que la théologie positive pratiquée par l'école théologique à laquelle appartient Franzelin, celle des

guntur. Quoad *extensionem* ergo inspirationis nihil omnino definitioni Tridentinae superadditur», MANSI, t. 50, col. 331.

⁵² *Ibid.*, col. 331.

⁵³ *Ibid.*, col. 79sq. Il s'agit de la même démarche adoptée dans son traité pour prouver que la vérité absolue de l'Écriture est affirmée par le consensus des Pères de l'Église et que, par conséquent, cette doctrine trouve son fondement dans la Tradition, cf. FRANZELIN, *Tractatus* (note 17), 340.

⁵⁴ A propos de la méthode théologique de Jean-Baptiste Franzelin, voir WALTER, Franzelin (note 15), 47–49, et Leo SCHEFFCZYCK, «Johann Baptist Franzelin (1816–1886)», in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, sous la direction de Heinrich Fries et Georg Schwaiger, t. 2, München 1975, 348–355. Dans le cas de la doctrine de l'inspiration, la notion d'inspiration réelle et de vérité intégrale de l'Écriture appartient, selon Franzelin, au donné révélé; l'application de la notion d'objet formel et matériel relève de la spéculation théologique.

professeurs jésuites du Collège romain⁵⁵, tout en étant très soucieuse des recherches historiques, se réduit généralement à recueillir dans l'Écriture et dans les écrits des Pères les témoignages en faveur des positions théologiques dominantes ou des prises de position du Magistère⁵⁶. La question se pose donc de savoir si la doctrine de l'inspiration exposée dans le schéma préparatoire de *Dei Filius* est bien celle de la Tradition, comme le veut le P. Franzelin, ou si elle n'est pas, en réalité, celle de l'école théologique dont il est l'un des plus éminents représentants.

Le problème de la distinction entre les opinions des écoles théologiques et la doctrine révélée a été soulevé à maintes reprises à Vatican I. Dans son journal précieux pour l'histoire du Concile, Mgr Tizzani rapporte les plaintes de plusieurs évêques qui constatent que le schéma préparatoire se présente comme un résumé des doctrines des théologiens jésuites, que certains souhaiteraient voir approuver sans discussion par les Pères conciliaires, en condamnant les opinions des autres écoles⁵⁷. Dans un discours prononcé lors de la discussion du schéma préparatoire, Mgr Ginoulhiac reproche au texte soumis aux Pères de proposer la définition d'opinions théologiques qui sont certes très répandues, mais qui n'ont pas encore atteint le degré de certitude qui permet de les ériger en doctrines de foi⁵⁸. D'autres évêques s'expriment dans le même sens⁵⁹.

Toujours présente dans les débats conciliaires, cette problématique se manifeste en particulier lors de la discussion d'un passage du deuxième chapitre de la constitution *Dei Filius* relatif au rôle du Magistère. En suivant une suggestion de Mgr Dupanloup, la Députation

⁵⁵ Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Die Überlieferung in der neueren Theologie, 5), Freiburg-Basel-Wien 1962, en particulier la 26 concernant la méthode théologique de Jean-Baptiste Franzelin. A propos des problèmes liés à la définition de l'«école romaine», voir Karl H. NEUFELD, «Römische Schule». Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung, in: *Gregorianum* 63 (1982) 677–699.

⁵⁶ Cf. Karl H. NEUFELD, «La scuola romana», in: *Storia della teologia*, t. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac, sous la direction de Rino Fisichella, Roma/Bologna 1996, 278. Ceci à partir d'une conception de la Tradition beaucoup plus homogène de ce qu'elle n'est en réalité et non sans une tendance à harmoniser les témoignages recoltés, cf. KASPER, *ibid.*, 380sq et SCHEFFCZYCK, Franzelin (note 54), 352sq.

⁵⁷ Vincenzo TIZZANI, *Il concilio Vaticano I: Diario (1869–1870)* (Päpste und Papsttum, 25,1), t. 1, Stuttgart 1991, 43, 54sq et 70.

⁵⁸ MANSI, t. 50, col. 149; cf. TIZZANI, *ibid.*, 68.

⁵⁹ Cf. SCHATZ, *Vaticanum I* (note 25), 89.

de la foi a décidé d'ajouter la formule «tamquam divinitus revelata» pour préciser quel est le contenu des objets proposés par le Magistère à l'assentiment de foi des fidèles⁶⁰. On veut ainsi éviter, comme l'indique le rapporteur de la Députation, que les opinions des écoles théologiques, mêmes si elles sont certaines, soient assimilées à la doctrine révélée⁶¹.

Le principe de la nécessaire distinction à faire entre la Tradition et un consensus théologique qui n'engage pas la foi a donc été reconnu à Vatican I. Il sera appliqué à la doctrine de l'inspiration, comme le demande entre autres Mgr Ketteler en soulignant qu'il est de coutume dans l'Église de condamner les hérésies et non pas de trancher les questions d'école⁶². On comprend donc toute l'importance des précisions données par les rapporteurs de la Députation de la foi à propos de la doctrine de l'inspiration. Elles indiquent que Vatican I s'est limité à proposer la doctrine des Conciles précédents et a laissé aux écoles théologiques liberté de discussion quant à la nature et à l'étendue de l'inspiration.

IV. L'article sur la «Question biblique» et la riposte du P. Brucker

C'est là un point capital pour notre propos car il permet de comprendre pourquoi Mgr d'Hulst, dans son célèbre article consacré à la «question biblique», en janvier 1893, va présenter la doctrine de l'inerrance restreinte de l'Écriture comme étant celle d'une école théologique, dite «école large»⁶³. Un texte rédigé vraisemblablement en 1892, qui résume l'état de la question abordée dans l'article de janvier 1893, montre que le recteur de l'Institut catholique de Paris se situe exactement dans la perspective de la problématique que nous venons de présenter.

⁶⁰ POTTMEYER, *Der Glaube* (note 14), 301sq. Pour l'intervention de Mgr Dupanloup, voir MANSI, t. 51, col. 229sq.

⁶¹ «[...] ne scilicet scholarum opiniones, quae per scholas catholicas traduntur, etiamsi certae, inserantur doctrinae fidei; nam si dicitur ecclesiam aliquid docere tanquam divinitus revelatum, non est possibile esse solummodo opiniones scholae», MANSI, t. 51, col. 322.

⁶² «Tanti theologi, quorum sententia approbata est ipsa auctoritate sanctae sedis, non sunt damnandi, praesertim cum sit mos ecclesiae, haereses et errores damnare, non quaestiones scholasticas definire, rem non rei modum determinare», MANSI, t. 51, col. 353.

⁶³ Maurice d'HULST, La question biblique, in: *Le Correspondant* 170 (1893) 221.

Dans ce texte, intitulé «Note sur les tendances latitudinaires en exégèse biblique»⁶⁴, Mgr d'Hulst indique qu'il y a deux fronts qui s'opposent: d'un côté, celui des «exégètes» et «critiques catholiques»; de l'autre côté, celui des théologiens. Le point de départ de la discussion est constitué par la définition de l'inspiration donnée par Vatican I, que Mgr d'Hulst définit comme «une action positive et spéciale exercée par l'Esprit Saint sur les auteurs sacrés dans l'acte de la composition de leurs livres».

En partant de cette définition, les théologiens n'admettent pas la moindre erreur d'énoncé dans l'Écriture. Dieu est «rendu responsable de la vérité intrinsèque de tout ce qui est affirmé dans la Bible, chaque fois qu'il n'est pas possible de prêter à l'auteur sacré une intention allégorique». Cette conception est défendue au nom de la Tradition dont les théologiens affirment être les témoins⁶⁵. Il s'agit là de la position du P. Franzelin, mais elle est par ailleurs largement répandue. En France, elle a un défenseur inlassable en la personne de Joseph Brucker, théologien et polémiste jésuite, qui a publié plusieurs articles à ce sujet dès le début des années 1880.

De l'autre côté, continue Mgr d'Hulst, les «critiques croyants» maintiennent le fait de l'inspiration de l'Écriture, défini par les Conciles, mais ils reconnaissent en même temps l'«inexactitude» de certains passages scripturaires au point de vue historique. Ils ne se croient donc plus en mesure de soutenir «la doctrine de l'inerrance absolue en matière historique, de l'inerrance qui devrait exclure jusqu'aux *lapses* de mémoire, jusqu'aux anachronismes» et ils demandent qu'on entende «plus largement les effets de l'inspiration». D'où le nom d'«école large» donné à ce groupe d'exégètes et d'apologistes. Il est à relever que l'usage des termes d'«école large» et d'«école étroite» s'est imposé dans les débats entre revues catholiques françaises dès le milieu des années 1880⁶⁶.

Les «critiques croyants» savent qu'une restriction des effets de l'inspiration, c'est-à-dire une restriction de l'inerrance scripturaire, est contraire à la «doctrine traditionnelle» mais ils se demandent si «des anciens ont été vraiment les témoins formels de la Tradition lorsqu'ils

⁶⁴ Portrait, 375–382.

⁶⁵ Portrait, 377.

⁶⁶ Par exemple, le P. Joseph BRUCKER emploie la dénomination d'«école large», ainsi que celle d'«école étroite» pour indiquer son propre parti, dans un article publié en janvier 1888, Questions actuelles d'exégèse et d'apologie biblique, in: *Études* 25 (1888) 85sq; cf. ci-dessus la note 26.

ont affirmé cette inerrance absolue», ou si leur unanimité n'est pas un «simple accord de fait entre gens qui prennent tout à la lettre, parce qu'ils n'ont pas de raisons suffisantes de s'écarter de la lettre». Le recteur de l'Institut catholique pose ainsi le problème du rapport entre la Tradition et un consensus patristique et théologique issu de circonstances historiques particulières.

Mais, objecte Mgr d'Hulst, y a-t-il réellement des raisons qui invitent à concevoir plus largement les effets de l'inspiration? Dans sa «Note», il distingue entre le domaine des sciences naturelles et celui de l'histoire. Dans le premier domaine, les incontestables progrès scientifiques ont amené la plupart des exégètes à reconnaître que la Bible parle des «choses physiques selon les apparences» et qu'elle ne contient «aucun enseignement divin sur ces matières». Pour opérer ce changement dans l'interprétation de l'Écriture, il a fallu rompre avec le consensus des théologiens des premiers quinze siècles chrétiens, consensus qui avait amené à la condamnation de Galilée. Le recteur de l'Institut catholique de Paris se demande donc si, face à la révolution «survenue depuis cent ans dans le domaine de la critique et de l'histoire», un changement n'est pas devenu nécessaire également dans ce dernier domaine.

Le critère des apparences étant difficilement applicable à l'histoire, on est amené à admettre «que l'inspiration est compatible avec certaines inexactitudes». A l'appui de ses assertions, il énumère une série de difficultés historiques que soulève la comparaison critique des assertions scripturaires entre elles, ainsi que leur comparaison avec les données fournies par l'orientalisme et par l'histoire profane. Face à ces réelles difficultés, conclut Mgr d'Hulst en rapportant l'opinion «d'un grand nombre de catholiques éclairés, particulièrement en Angleterre, en Amérique et en Allemagne», il est souhaitable que «les hypothèses émises sur une limitation possible des effets de l'inspiration, restent provisoirement dans l'Église à l'état d'opinions libres»⁶⁷.

Le recteur de l'Institut catholique se situe donc dans la même perspective de la minorité à Vatican I. Comme le Concile n'a pas donné des précisions quant à la nature et surtout quant à l'étendue de l'inspiration, la discussion théologique est libre dans ce domaine. La «Note» de 1892 montre en même temps que la nouvelle situation de l'apologétique et de l'exégèse, dans le contexte des progrès scientifiques et historiques du XIX^e siècle, pose un problème qui est éminemment

⁶⁷ Portrait, 382.

théologique: comment faut-il comprendre les effets de l'inspiration? N'est-il pas devenu indispensable de renouveler la doctrine traditionnelle à ce sujet? Dans sa «Note», Mgr d'Hulst se limite à parler d'une «inspiration restreinte dans ses effets», sans donner de précisions ultérieures. Il présentera une solution développée dans l'article consacré à la «Question biblique» qu'il publie dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893.

Dans ce célèbre article, Mgr d'Hulst présente les positions respectives de deux écoles théologiques, l'école large et l'école étroite. On a posé le problème des assises institutionnelles de ces écoles, et surtout celles de l'école large. En effet, dans l'Ancien régime les écoles théologiques étaient associées aux ordres religieux ou à des institutions, telle la Faculté de théologie de Paris. Mais on peut aussi entendre la notion d'école dans le sens d'une orientation théologique commune à plusieurs auteurs. L'école étroite peut donc être considérée comme expression de l'école jésuite, éminemment représentée par le Collège romain, mais elle exprime en même temps un consensus théologique beaucoup plus ample et ne peut pas être identifiée avec une institution précise⁶⁸.

Quant à l'école large, Mgr d'Hulst la définit, dans la note de 1892, mais déjà dans un article de 1885, comme orientation commune à plusieurs auteurs catholiques dont les positions ne sont toutefois pas uniformes. Il est certain que la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris se présente au début des années 1890 comme l'une des possibles assises institutionnelles de l'école large⁶⁹. Ce qu'on reconnaît, entre autres, à la part importante accordée à la critique historique et biblique dans le programme du doctorat, ainsi qu'à la volonté de former dans un esprit vraiment scientifique un nouveau professeur d'exégèse: l'abbé Alfred Loisy, envoyé à Paris par son évêque, Mgr Meignan⁷⁰. Aussi, l'influence de ce dernier sur les positions de Mgr d'Hulst ne fait pas de doute⁷¹, le recteur de l'Institut catholique étant d'ailleurs issu du même milieu «catholique libéral» auquel appartient-

⁶⁸ On peut d'ailleurs remarquer que c'est grâce à l'influence de l'école jésuite que la doctrine de l'inspiration verbale, répandue jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, a été progressivement remplacée par la doctrine de l'inspiration réelle qui s'est imposée au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, cf. BEUMER, *L'inspiration* (note 7), 60–65, et BURTCHAELL, *Catholic Theories* (note 7), 88sq.

⁶⁹ *Portrait*, 100–107.

⁷⁰ *Portrait*, 108–110.

⁷¹ Cf. *Portrait*, 266sq, et 26.

ment quelques membres de la minorité à Vatican I, tel Mgr Meignan ou Mgr Dupanloup.

Dans l'article de janvier 1893, la notion d'école assume donc une importance principalement tactique⁷². Il s'agit, comme le montre la note de 1892, de situer la «question biblique» à l'intérieur d'un débat qui remonte à Vatican I. A la lecture de l'article, il est évident que son auteur vise à présenter de la façon la plus développée possible les arguments de l'école large. Mais étant donné le manque d'uniformité des positions des théologiens et exégètes partageant cette nouvelle orientation, Mgr d'Hulst sera amené à développer une synthèse originale⁷³. Pour cette même raison, on a l'impression d'un certain flou dans l'exposé, ce qui s'explique aussi par le fait que, étant écrit pour le public cultivé du *Correspondant*, et non pas pour des théologiens de métier, le texte de Mgr d'Hulst est marqué par un style discursif, sans avoir la structure rigoureuse d'un traité de dogmatique.

L'article commence en présentant les problèmes que pose à l'exégèse le progrès scientifique et historique, puis il aborde son objet principal, la «discussion théologique»⁷⁴. Après avoir résumé l'enseignement de Vatican I, Mgr d'Hulst indique que les textes conciliaires ne contiennent pas de précisions quant aux différents aspects de la doctrine de l'inspiration⁷⁵. Pour ce qui est de la *nature* de l'inspiration, l'article présente succinctement la doctrine de l'inspiration verbale et celle de l'inspiration réelle, sans prendre explicitement position. On sent que pour Mgr d'Hulst le problème principal est celui de l'étendue et surtout des *effets* de l'inspiration. A ce sujet, il expose rapidement la position de l'école étroite, qui correspond en substance à celle du cardinal Franzelin, puis il consacre de nombreuses pages à la nouvelle école.

Le principe théologique qui caractérise l'école large est exprimé à plusieurs reprises, et en particulier à propos de ce que son auteur appelle l'école moyenne. Représentée par le seul abbé Paul de Broglie,

⁷² Cf. Portrait, 386sq.

⁷³ Il n'est donc pas étonnant, comme on l'a souvent remarqué, qu'Alfred Loisy n'y ait pas reconnu un exposé de ses propres idées, bien que le recteur de l'Institut catholique de Paris ait intégré dans sa synthèse certains éléments de la pensée du jeune exégète dont il connaissait bien les écrits, les ayant soumis à une censure préalable depuis quelques mois, cf. Portrait, 372–375 et 387, introduction à la lettre numéro 106. Nous n'avons pas l'intention d'aborder ici la question délicate des rapports entre M. d'Hulst et A. Loisy, que nous traiterons dans un autre cadre.

⁷⁴ Maurice d'HULST, La question biblique (note 63), 218sqq.

⁷⁵ *Ibid.*, 219.

professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris, l'école moyenne applique le même principe que l'école large, mais de façon plus limitée⁷⁶. Pour des raisons de prudence, Mgr d'Hulst se range, dans son article, du côté de l'école moyenne. En réalité, cette dernière est purement fictive car sa position théologique est la même que celle de l'école large.

Lorsqu'on parle des *effets* de l'inspiration, il est nécessaire d'en chercher la *cause*. Or, pour Mgr d'Hulst le critère de discernement de la vérité biblique est déterminé par la *cause finale* de l'inspiration, c'est-à-dire le salut des hommes⁷⁷. Le salut est également la fin de la Révélation⁷⁸ à laquelle est reconnue implicitement une primauté par rapport à l'inspiration⁷⁹. Il s'agit donc d'un renversement de perspective par rapport à l'école étroite qui insiste sur la *causalité efficiente* de l'inspiration, ce qui implique que toute proposition inspirée est nécessairement révélée et par conséquent absolument vraie. Pour Mgr d'Hulst, au contraire, la vérité des énoncés de l'Écriture est garantie uniquement dans la mesure où ceux-ci véhiculent un enseignement concernant la foi et les mœurs, selon la formule employée par le Concile de Trente, c'est-à-dire lorsqu'ils concernent le salut.

Ce principe théologique permet de résoudre le problème des prétendues erreurs de la Bible, ou «inexactitudes» comme préfère les appeler Mgr d'Hulst. Puisque la «révélation est un enseignement divin qui ne peut porter que sur la vérité» et que cette vérité concerne le

⁷⁶ A propos du rapport entre la position de l'abbé de Broglie et celle de Mgr d'Hulst, voir Portrait, 384, note 1.

⁷⁷ «De l'école hardie, cette opinion [moyenne] emprunte une façon assez large d'entendre ce que nous avons appelé les effets de l'inspiration. L'intervention de l'Esprit-Saint dans la composition des livres sacrés étant motivée par le dessein miséricordieux du Seigneur, qui a voulu instruire les hommes des choses du salut, il ne paraît pas impossible *a priori* de concilier le fait de l'inspiration avec la présence dans les textes de documents d'origine purement humaine et dont la valeur reste à vérifier», *ibid.*, 240; cf. 220sq, où Mgr d'Hulst insiste sur la finalité salvifique de l'inspiration qui doit constituer la mesure de ses effets.

⁷⁸ «Pourquoi est-il permis de dire que l'enseignement scientifique est peut-être absent de l'Écriture? Parce que cet enseignement n'intéresse en rien le salut de l'homme, véritable fin de la révélation biblique; parce qu'il n'ajoute rien, pas même un éclaircissement, à la manifestation de ce qu'il faut croire, pratiquer, espérer pour aller au ciel», *ibid.*, 227.

⁷⁹ Ceci apparaît des éléments qui permettent à Mgr d'Hulst de montrer le bien fondé théologique de l'école large et qui montrent, en substance, que le domaine de l'enseignement authentique de l'Église, qui reçoit et interprète l'Écriture, est celui de la vérité révélée, *ibid.*, 220–222; cf. la citation dans Portrait, 106.

salut, il n'y a pas d'enseignements scientifiques et historiques dans la Bible, par conséquent il n'y a pas, dans ces domaines, d'erreurs imputables à l'Esprit saint qui a jugé inutile de «redresser les erreurs matérielles de l'écrivain sacré»⁸⁰. Une plus grande autonomie est ainsi reconnue à l'auteur humain dans la rédaction des Livres saints, avec ses limites et ses conditionnement historiques. Le principe théologique de l'école large permet donc aux exégètes de redéfinir le rapport entre la Bible et les littératures de l'Orient ancien. En citant longuement un célèbre texte de François Lenormant – mis à l'Index en 1887⁸¹ –, puis en faisant allusion aux écrits de Loisy, sans le nommer, Mgr d'Hulst pose le problème de l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse: s'agit-il de la narration historique des débuts de l'humanité, comme le veut l'école étroite, ou de récits empruntés aux «légendes chaldéennes», mais transformés en y introduisant, en vertu de l'inspiration, «des vérités dogmatiques ou morales»⁸²? Il est évident que, même s'il exprime des fortes réserves quant à l'ampleur de l'application du principe, l'auteur de l'article penche du côté de la deuxième solution.

En conclusion, en dépit d'une formulation qui n'est pas toujours suffisamment précise et explicite, en vertu de l'artifice rhétorique mis en oeuvre pour rédiger cet article, Mgr d'Hulst adopte la même définition de l'*objet formel* de la vérité de l'Écriture que Mgr Meignan et Auguste Rohling. La vérité scripturaire est déterminée par la cause finale de l'inspiration: la communication sans erreur de la vérité salvifique. Il importe de souligner que selon l'école large – telle que la définit le recteur de l'Institut catholique de Paris – *toute* l'Écriture est inspirée, «même à l'égard des moindres détails». Mgr d'Hulst corrige explicitement la théorie des *obiter dicta* du cardinal Newman qui semblait

⁸⁰ *Ibid.*, 221; cf. 232sq et passim; cf. le texte de Mgr Meignan cité ci-dessus, note 30.

⁸¹ L'ouvrage de F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 3 t., Paris 1880–84 est mis à l'Index par un décret daté du 20 décembre 1887, publié dans l'*Univers* du 31 décembre 1887, 2.

⁸² *Ibid.*, 231. A la 232, on lit: «[...] quand l'écrivain utilise des documents humains, n'intervenir pour en corriger les imperfections et même les inexactitudes qu'autant qu'elles iraient contre la fin dogmatique et morale de l'inspiration». Dans le compte-rendu d'un ouvrage de Dausch consacré à l'inspiration, A. Loisy écrivait, en 1892: «ils ont moulé en quelque sorte la vérité révélée dans le cadre des opinions communes et des traditions de leur race, sauf à rectifier dans ces données, qui étaient pour eux la science contemporaine, ce qui pouvait contredire les principes essentiels de la vérité religieuse», *L'enseignement biblique* 1 (1892) 3, 12; cf. *Portrait*, 111–117.

impliquer une restriction de l'*étendue* de l'inspiration⁸³. Le fait de mettre l'accent sur la causalité salvifique de la Révélation permet de dissocier l'intégralité de l'inspiration de l'Écriture de son inerrance absolue, grâce à une redéfinition de l'objet formel de sa vérité.

Nous avons un témoignage très important de ce principe théologique dans une lettre écrite au P. Brucker quatre ans avant la publication de l'article de Mgr d'Hulst. L'auteur de la lettre rapporte une définition de l'inspiration qu'il a probablement entendue formuler dans les milieux proches de l'Institut catholique de Paris, voire par le recteur lui-même: «D'après ses partisans, il faudrait en vue d'une conciliation qui s'impose avec le monde savant, admettre dans les diverses parties de la Bible, non pas une distinction *matérielle*, ce qui leur paraît trop visiblement contraire aux termes du Concile du Vatican, mais une distinction *formelle*. Dans l'Écriture sainte, disent-ils, tout est inspiré, même les mots: mais seulement à un certain point de vue, à celui où s'est placé l'Esprit saint et où se tient l'Église, le point de vue *religieux*»⁸⁴. Ces propos permettent de comprendre le peu d'intérêt manifesté par Mgr d'Hulst, dans son article, pour la distinction classique faite entre inspiration verbale et inspiration réelle. Car la nouvelle définition de l'objet formel de la vérité de l'Écriture qu'il propose permet de dépasser le problème du sens littéral de l'Écriture tel qu'il se posait jusque là, et d'ouvrir de plus amples espaces au travail des exégètes.

En mars 1893, les *Études* publient un article du P. Brucker qui réfute point par point, avec une fermeté, et une fermeture, absolues, les arguments avancés par Mgr d'Hulst. Au cœur de l'oeuvre de démolition se trouve le principe théologique commun à l'école large et à l'école moyenne – comme le fait remarquer non sans un brin d'ironie le théologien jésuite – qui permet de dissocier l'inspiration intégrale de l'Écriture de son inerrance absolue: le principe qui fait de la cause finale de l'inspiration, c'est-à-dire le salut des hommes, le critère de discernement de la vérité biblique. Après avoir souligné le caractère inédit de la dissociation entre inspiration et inerrance introduite par

⁸³ M. d'HULST, La question biblique (note 63), 222.

⁸⁴ L'abbé Farion au Brucker, 19 décembre 1888, Paris, Archives françaises de la Compagnie de Jésus, Fonds Brucker, JBr 354, numéro 55 (souligné dans l'original). Quant aux erreurs de la Bible, l'abbé Farion expose des conclusions analogues à celles présentées par Mgr d'Hulst dans son article, cf. Portrait, 378, note 1.

Mgr d'Hulst⁸⁵, le P. Brucker repousse absolument un tel principe, contraire à «l'unanimité de la tradition catholique»⁸⁶.

L'autorité divine de l'Écriture, enseignée par les Conciles de Trente et de Vatican I, est interprétée par le P. Brucker en insistant sur la causalité efficiente de l'inspiration, ce qui fait de Dieu l'auteur de toute «affirmation authentique de la Bible, qu'elle se rapportât au dogme, à la morale, ou seulement à l'histoire, aux sciences naturelles». Ce principe implique que «toutes les énonciations de la Bible sont nécessairement vraies»⁸⁷. C'est donc «un *non licet* catégorique» que le P. Brucker oppose à ce qu'il considère comme «le manifeste d'une nouvelle école»⁸⁸. L'article du théologien jésuite montre que son auteur, qui se réfère à la doctrine du cardinal Franzelin, considère l'inerrance absolue de l'Écriture comme étant un enseignement de la Tradition⁸⁹. Le P. Brucker refuse donc de remettre en question, comme le demande Mgr d'Hulst au nom des nouvelles découvertes de la science, le consensus théologique de tous les Pères et Docteurs de l'Église, qu'il considère comme indépendant de toutes contingences historiques⁹⁰.

Deux écoles s'affrontent donc dont l'une, récente et minoritaire, vient d'être prise sous son patronage par Mgr d'Hulst. Ce qui a été perçu à l'époque comme un événement important à cause de la place occupée dans l'Église de France par le recteur de l'Institut catholique de Paris. Le P. Brucker lui-même souligne ce fait dans sa réfutation. Mais le publiciste jésuite, et avec lui bon nombre de théologiens de son temps, s'oppose à la liberté de discussion. C'est la légitimité même des positions de l'école large qui est contestée au nom d'un consensus théologique identifié avec la Tradition. Le débat de Vatican I se reproduit donc vingt ans après le Concile. Il sera tranché par l'encyclique *Providentissimus Deus*, en novembre 1893, en faveur du P. Brucker.

⁸⁵ «Voilà quelle serait la *platform* actuelle de l'école large», Joseph BRUCKER, La «question biblique», in: *Études* 58 (1893) 372.

⁸⁶ *Ibid.*, 373.

⁸⁷ *Ibid.*, 381; cf. 368sq.

⁸⁸ *Ibid.*, 361.

⁸⁹ Le Brucker renvoie au célèbre traité de Franzelin dont il a été question ci-dessus et en particulier à l'appendice ajouté par le cardinal jésuite à l'édition de 1882 pour réfuter la doctrine d'Auguste Rohling, *ibid.*, 373, note 1.

⁹⁰ *Ibid.*, 378sqq.

V. L'encyclique Providentissimus Deus et son interprétation autorisée

Nous ne disposons pas pour cette encyclique des renseignements détaillés concernant les phases de sa rédaction que nous avons pour l'encyclique *Rerum novarum* de 1891⁹¹. Nos recherches dans les archives romaines nous ont permis de retrouver seulement un projet latin, commençant par les mots «Aeternus Pater» (AP), rédigé par le jésuite allemand Rudolf Cornely, professeur d'Écriture sainte au Collège romain de 1879 à 1889⁹². Ce projet se situe en position intermédiaire entre une première étape rédactionnelle et le texte final. D'une part, les remarques explicatives ajoutées à AP font état de deux projets précédents, dont Cornely a repris une partie du contenu tout en les transformant dans la disposition et dans la formulation⁹³. D'autre part, la comparaison du projet du jésuite allemand avec le texte de l'encyclique montre que la structure et le contenu de AP ont été repris dans leur substance par *Providentissimus Deus* (PD), bien que la formulation ait été transformée, parfois considérablement, en conférant à la rédaction finale un ton plus sobre, précis et solennel. D'où l'importance de AP et de ses remarques annexes pour l'interprétation doctrinale de l'encyclique.

Consacré aux études bibliques, le projet AP se divise en deux parties. D'abord, il traite de l'importance de l'étude de l'Écriture pour le clergé, ensuite il présente un programme d'enseignement adapté aux nécessités de l'époque. La deuxième section de cette partie indique quels moyens il faut utiliser pour repousser les attaques des «incrédules» contre l'autorité des Livres inspirés⁹⁴. Dans ses remarques annexes, Cornely affirme avoir ajouté aux projets précédents quelques principes de solution pour les problèmes soulevés par les sciences naturelles et historiques. Pour les sciences naturelles, en substance, il s'agit de deux principes: en premier lieu, l'Écriture ne veut pas enseigner les sciences naturelles, elle emploie souvent le langage de son temps, le langage des apparences; en deuxième lieu, il faut éviter un

⁹¹ L'enciclica «Rerum novarum»: testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali, Giovanni Antonazzi (éd.), Roma 2e éd. 1992. Sauf erreur, il n'existe pas d'études du même genre consacrées à *Providentissimus Deus*.

⁹² Rome, Archivio segreto vaticano, Ep. lat., Pos. et min. 144 (= AP). L'identification de l'auteur est possible, en plus des ressemblances doctrinales, parce que dans les remarques annexées, Cornely indique avoir séjourné à Rome de 1879 à 1889, AP, 100.

⁹³ AP, 95.

⁹⁴ AP, 67sqq.

concordisme trop poussé pour ne pas être obligé de revoir ses interprétations scripturaires à chaque progrès de la science⁹⁵.

Pour l'histoire, des considérations analogues s'imposent selon le P. Cornely: d'une part, il faut être conscient du caractère provisoire et incertain des résultats de la critique historique; d'autre part, il faut se rappeler que le but de l'Écriture n'est pas d'enseigner la chronologie de l'histoire ancienne mais d'être la source du salut. Il faut donc peser avec la plus grande prudence les assertions historiques des Livres sacrés. Le principe de la finalité salvifique de l'inspiration, que le P. Cornely reconnaît explicitement, trouve toutefois une application toute différente de celle de l'école large. En vertu de ce principe, l'exégète jésuite admet la possibilité d'une corruption du texte biblique lors de sa transmission manuscrite pour ce qui est du domaine historique, ce que l'Esprit saint n'aurait par contre pas permis pour le contenu de l'Écriture concernant la foi et les mœurs. On peut ainsi reconnaître la présence d'erreurs historiques dans le texte de la Bible tel que nous le connaissons aujourd'hui, erreurs qu'il n'est toutefois pas possible d'attribuer à l'écrivain sacré et au texte original⁹⁶.

Le projet AP continue donc en repoussant la doctrine d'un petit nombre d'auteurs qui admettent que les écrivains sacrés eux-mêmes, et non pas les copistes, ont pu se tromper, car ils pensent que l'inspiration concerne uniquement la foi et les mœurs et non pas les faits historiques. Cette opinion est incompatible avec la doctrine catholique telle qu'elle est exprimée par le consensus des Pères de l'Église. Ces derniers ont toujours considéré l'Écriture comme exempte de toute erreur car elle est inspirée dans toutes ses *parties*⁹⁷. Comme il l'indique dans les remarques annexes, le P. Cornely veut

⁹⁵ AP, 72–77/109sq.

⁹⁶ AP, 78sq; cf. François LAPLANCHE, «La question biblique» (note 25), 151–153.

⁹⁷ «Numquam autem viro catholico asserere licet, ipsum sacrum auctorem errasse: illa enim paucorum opinatio reprobanda est, qua ex eiusmodi difficultatibus sese expedire conantur arbitrantes vel innuentes, inspirationem ad solas res fidei morumque pertinere neque ad historicas res sese extendere. Quam opinionem alienam esse a catholica doctrina, facile colligere poterunt ex omnium SS. Patrum studio illo adeo assiduo ac perpetuo, quo omnes omnino errores in quacumque re a S. Scripturis, quales a suis auctoribus inspiratis editae sunt, removebant opinatasque contradictiones varietatesque in narrationibus maxime evangelicis componere et amice inter se conciliare conabantur. Intime enim eis erat persuasum, integros libros cum omnibus suis partibus esse inspiratos, Deumque ipsum per sacros auctores esse locutum, ita ut nihil omnino errare, nihil fallaciter ponere potuerint (cfr. S. Aug. e 82, 3 n. 24 etc.)», AP, 79–80.

ainsi détruire l'opinion de quelques auteurs catholiques qui est assez répandue. Le théologien jésuite reconnaît que la doctrine de l'étendue et de l'inerrance absolue de l'inspiration n'a pas encore été définie par l'Église – c'est là une affirmation à remarquer – mais comme il s'agit d'une doctrine théologiquement certaine, il considère opportun que le Souverain Pontife réprouve l'opinion qui admet des erreurs de la part de l'écrivain sacré⁹⁸.

Un appendice ajouté à l'édition de 1891 de son introduction aux études bibliques permet de connaître plus précisément la pensée du P. Cornely à ce sujet. L'exégète jésuite indique qu'il y a controverse entre les catholiques à propos de l'interprétation à donner du terme «parties» que contiennent les décrets des Conciles. Faut-il l'entendre dans le sens de la canonicité de l'Écriture ou dans celui de l'étendue de l'inspiration? De l'aveu du P. Cornely, Vatican I n'a pas tranché la question et quelques auteurs, parmi lesquels figurent Newman, Lenormant et Rohling, ont proposé de restreindre l'inspiration, et par conséquent l'inerrance, au domaine de la foi et de mœurs. Mais cette opinion est à repousser car Dieu est l'auteur principal, la «causa efficiens» de l'ensemble des assertions que contient l'Écriture, «res et sententias», selon la doctrine des principaux théologiens jésuites, dont Franzelin, que le P. Cornely adopte car elle lui semble conforme au consensus des Pères de l'Église⁹⁹. C'est donc la doctrine de l'école jésuite, insistant sur le principe de la causalité efficiente de l'autorité divine de l'Écriture, qui se trouve en arrière-plan de la formulation du passage concernant l'inerrance scripturaire dans AP. Ce principe n'est toutefois pas formulé explicitement.

Tel n'est pas le cas de l'encyclique PD dont le texte a été considérablement modifié, sur ce point, par rapport au projet de Cornely. Quant aux objections concernant les sciences naturelles, l'encyclique reproduit, sous une forme différente, la substance des arguments de l'exégète jésuite¹⁰⁰. Puis elle aborde le problème des erreurs histori-

⁹⁸ «Quamvis enim diserte definitum non sit, nullum omnino errorem in sacris libris, prout ex auctorum inspiratorum manibus prodierunt, inveniri sed inspirationem ad omnes eorum sententias, etsi proxime et per se fidei morumque res non attingant, sese extendere, doctrina haec tamen theologice certa recte dicitur. Quare ad rem videtur esse, ut Sua Sanctitas illorum systema reprobet, qui erroribus sacrorum admissis difficultates exortas non tam solvere quam effugere conantur», AP, 110–111.

⁹⁹ Rudolf CORNELY, *Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium*, Paris 2e ed. 1891, 623–636.

¹⁰⁰ EB, nn.120–122.

ques de la Bible. PD admet, comme AP, la possibilité de fautes de transcription dans la transmission du texte original, mais le principe de la finalité salvifique de l'inspiration, utilisé par Cornely pour légitimer cette assertion, a été omis. Ce qui s'explique par la suite du texte de l'encyclique qui précise, par rapport au projet AP, quelles sont les doctrines condamnées. Il s'agit de celle qui limite l'inspiration à certaines parties de la Bible, de celle qui admet des erreurs imputables à l'écrivain sacré, et surtout de celle, exposée par Mgr d'Hulst dans son article, qui définit la vérité de l'Écriture en insistant sur la cause finale de l'inspiration: «On ne saurait, en effet, tolérer le système de ceux qui, pour échapper à ces difficultés, ne craignent pas d'admettre que l'inspiration divine s'applique aux choses de la foi et des mœurs, mais à rien de plus, parce qu'ils croient faussement que s'il s'agit de la vérité des textes, on ne doit pas tant rechercher ce que Dieu a dit, qu'examiner pour quel motif il l'a dit»¹⁰¹. L'encyclique repousse donc explicitement le principe théologique fondateur de l'école large, tel qu'il a été présenté par Mgr d'Hulst en janvier 1893.

PD continue en justifiant cette condamnation par le fait que l'Écriture est entièrement inspirée, dans toutes ses parties, et qu'elle ne peut donc rien contenir d'erroné: Dieu, vérité souveraine, ne peut être l'auteur d'aucune erreur¹⁰². Comme dans AP, le terme «parties» est interprété dans le sens de l'étendue de l'inspiration. Mais l'auteur de la rédaction finale de l'encyclique va beaucoup plus loin que le P. Cornely. PD affirme que «c'est là l'ancienne et constante foi de l'Église», définie par les Conciles de Florence et de Trente, confirmée et précisée à Vatican I par la constitution *Dei Filius* dont l'encyclique cite le texte consacré à l'inspiration de l'Écriture que nous avons longuement commenté. La doctrine de l'étendue de l'inspiration et de

¹⁰¹ Traduction de PD publiée dans les *Études* 61 (1894) 18sq. «[...] at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit», EB, n.124.

¹⁰² «Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse», EB, n.124.

l'inerrance propre à l'école étroite est ainsi présentée non pas comme théologiquement certaine, mais comme ayant déjà été dogmatiquement définie, comme étant de foi.

La doctrine de PD au sujet de l'inerrance absolue de la Bible se construit en effet, comme celle de Franzelin, autour de la notion d'*autorité divine* de l'Écriture. Après avoir souligné que cette expression a été définie dogmatiquement par *Dei Filius*, «*Veteris et novi Testamenti libri [...] Deum habent auctorem*»¹⁰³, elle est interprétée par PD dans le sens de l'*autorité littéraire de Dieu*: toutes les assertions de l'écrivain sacré, *instrumentum ad scribendum*, sont à considérer comme assertions de l'Esprit saint, *primarius auctor*, sans quoi Dieu ne pourrait pas être appelé auteur de l'ensemble de l'Écriture¹⁰⁴. L'encyclique reprend donc à son compte la doctrine de l'école étroite tout en la présentant comme l'interprétation authentique et univoque de la foi de l'Église. Puis, en suivant la même méthode que le cardinal Franzelin et son école, PD cite quelques témoignages patristiques en faveur de l'autorité littéraire de Dieu, voire même de la dictée divine, pour montrer que la notion d'inerrance absolue de l'Écriture appartient à la Tradition. Admettre la présence d'erreurs dans la Bible constitue une perversion de la doctrine catholique de l'inspiration¹⁰⁵.

Notre analyse confirme sur trois points les indications contenues dans la correspondance de Mgr d'Hulst : une condamnation doctrinale précise a été ajoutée au premier projet de l'encyclique; elle a été infligée au nom de la doctrine de l'école étroite, grâce en particulier à l'influence du cardinal jésuite Camillo Mazzella; elle frappe explicitement le principe théologique fondateur de l'école large – le même que

¹⁰³ COD, 806. EB, n.125; cf. J.-B. FRANZELIN, *Tractatus* (note 17), 331.

¹⁰⁴ «*Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae*», EB, n.125. On a remarqué que la formulation qu'emploie PD montre qu'elle considère l'inspiration divine comme une «dictée conceptuelle», G. COURTADE, J.B. Franzelin. Les formules que le magistère de l'Église lui a empruntées, in: *Recherches de science religieuse* 40 (1951–1952) 322; cf. J. BEUMER, *Die katholische Inspirationslehre* (note 7), 27sqq.

¹⁰⁵ EB, nn.126–127.

celui de l'école moyenne – exposé dans l'article de janvier 1893¹⁰⁶. On comprend donc pourquoi Mgr d'Hulst a adressé au pape une lettre personnelle de soumission à l'encyclique dans laquelle il reconnaît qu'il n'est désormais plus possible de soutenir l'opinion «qui limite aux matières de foi et de morale la garantie d'inerrance absolue résultant du fait de l'inspiration»¹⁰⁷. Aussi, les professeurs de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris se sont-ils soumis aux enseignements de PD, en particulier à celui qui, pour affirmer l'inerrance absolue de l'Écriture, interprète le terme «parties», employé par les Conciles, dans le sens de l'étendue des effets de l'inspiration¹⁰⁸.

Pour ce qui est de l'influence du cardinal Mazzella, elle est à situer dans le contexte d'une réorganisation des rapports de pouvoir à l'intérieur de la Curie romaine qui, dès 1892, voit le cardinal secrétaire d'Etat Rampolla s'imposer en s'appuyant sur le cardinal jésuite et sur l'un de ses confrères, le P. Salvatore Brandi, appelé à Rome en 1891 comme rédacteur à la *Civiltà cattolica*. Cette réorganisation va de pair avec une surveillance plus stricte de l'orthodoxie théologique, prônée en particulier par le cardinal Mazzella¹⁰⁹.

L'article du traité de théologie dogmatique du cardinal jésuite consacré à l'inspiration de l'Écriture présente la même structure conceptuelle et méthodologique que le passage de PD concernant la doctrine de l'inspiration et de l'inerrance¹¹⁰. Après avoir cité les textes des Conciles, et en particulier de Vatican I, Mazzella expose celle qu'il considère comme étant la vraie notion d'inspiration car elle se déduit de la formule «Deus est auctor librorum sacrorum»¹¹¹. Le cardinal jésuite, qui se situe explicitement dans la perspective de la causalité efficiente, montre que Dieu peut être appelé auteur de l'Écriture uni-

¹⁰⁶ Cf. entre autres la lettre du 7 mai 1893, citée en exergue de cet article, et celles du 14 décembre 1893 et du 13 mars 1896, publiées dans: Portrait, 400–403, 417–420, 446.

¹⁰⁷ Portrait, 421sq.

¹⁰⁸ «ac nominatim de divinae inspirationis effectu qui ad omnium Canonico-rum librorum singulas partes sic extenditur ut ex sese quemlibet errorem excludat», lettre au pape publiée dans Salvatore BRANDI, La question biblique et l'encyclique «Providentissimus Deus», Paris [1894], 230.

¹⁰⁹ Christoph WEBER, Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikanischen Politik unter Leo XIII (Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom, 45), Tübingen 1973, en particulier 129sqq.

¹¹⁰ Camillo MAZZELLA, De virtutibus infusis. Praelectiones scholastico-dogmaticae, Rome 3e éd. 1884, 523sqq.

¹¹¹ *Ibid.*, 524, 528.

quement si celle-ci contient toutes et seulement les «res et sententiae» que Dieu a voulu faire écrire, «scribi voluit»¹¹². L'autorité littéraire de Dieu comporte l'étendue de l'inspiration à l'ensemble des assertions de l'Écriture, à toutes ses «parties», et par conséquent sa véracité absolue.

Dans la deuxième section de son article, consacrée selon la méthode de l'école étroite à l'énumération des preuves scripturaires et patristiques qui appuient la doctrine exposée¹¹³, Mazzella indique que les Pères ont considéré la «scriptio sacrorum librorum» non pas comme une oeuvre humaine mais divine. A ce propos, il cite un passage des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand qui présente l'inspiration comme une dictée divine. Ce même passage est un élément central du paragraphe de PD consacré aux preuves patristiques de la doctrine exposée¹¹⁴. Il y a donc une convergence d'éléments qui invite à penser que le cardinal jésuite a participé personnellement à la rédaction finale de l'encyclique, ce qui permet d'expliquer le durcissement de la doctrine de PD par rapport au projet de Cornely¹¹⁵.

Le commentaire autorisé de PD qui paraît dans la *Civiltà cattolica* dès février 1894 est confié au P. Brandi. Le publiciste jésuite réunira ses articles dans un livre, traduit en français, dans lequel il publie également les lettres d'adhésion à la doctrine de l'encyclique envoyées au pape, y compris celles de Mgr d'Hulst et des professeurs de l'Institut catholique de Paris¹¹⁶. Les articles du P. Brandi sont donc très importants pour l'interprétation de PD. Nous retiendrons celui du 4 juin 1894 qui présente la doctrine de l'inspiration enseignée par Léon XIII, en précisant en même temps la teneur de l'opinion que

¹¹² *Ibid.*, 526.

¹¹³ Dans la préface de son traité, Mazzella présente la méthode qu'il va adopter: d'abord exposer la signification doctrinale exacte des définitions de Vatican I, puis prouver leur bien-fondé par l'argumentation théologique, *ibid.*, VII, numéro IV.

¹¹⁴ *Ibid.*, 540; cf. EB, n.126, note 61.

¹¹⁵ Mazzella avait d'ailleurs déjà été consulté pour la rédaction de *Rerum novarum*, cf. L'enciclica «Rerum novarum» (note 91), *passim*. Aucun document concernant Mazzella, Brandi ou l'encyclique *Providentissimus Deus* ne semble être conservé aux Archives de la *Civiltà cattolica*, mais la situation actuelle de consultation de ces archives ne permet pas d'affirmation définitive.

¹¹⁶ S. BRANDI, La question biblique (note 108), 228–231.

contient l'article de Mgr d'Hulst et qui a été «condamnée formellement» par l'encyclique¹¹⁷.

En exposant la doctrine de PD, le P. Brandi insiste sur le fait qu'il s'agit là de «l'ancienne et constante foi de l'Église, proposée par Léon XIII». La doctrine de l'encyclique s'articule en trois principes. Premièrement, le terme «parties» est à interpréter dans le sens de l'étendue de l'inspiration. Aucune distinction n'est donc permise entre parties dogmatiques et parties scientifiques ou historiques de la Bible. Deuxièmement, l'Écriture est «vraiment et proprement parole de Dieu écrite sous la dictée de l'Esprit saint». Nous reconnaissons la position du cardinal Mazzella, mais aussi celle du P. Franzelin telle qu'elle était exprimée dans le schéma préparatoire de Vatican I. Troisièmement, il est de foi que lorsque l'on s'interroge sur la vérité des propositions que contient l'Écriture, il suffit de déterminer qu'elles sont dictées par Dieu. Il est donc faux de distinguer entre enseignement divin et dictée divine, en se demandant quel a été le but de l'inspiration et en limitant l'inerrance scripturaire aux choses que Dieu a voulu enseigner. Car toutes les propositions de l'Écriture, même celles qui concernent la science ou l'histoire, sont inspirées et par conséquent affirmées et dictées par Dieu¹¹⁸. En d'autres termes, il est de foi que la vérité de l'Écriture dépend de la cause efficiente et non pas de la cause finale de l'inspiration.

Le texte de l'encyclique, et encore plus l'interprétation qu'en donne le P. Brandi – mais c'est sans doute aussi celle de l'auteur de la rédaction finale du texte –, permettent donc d'affirmer que PD va beaucoup plus loin que Vatican I dans l'exposé de la doctrine de l'inspiration, en faisant siennes les positions de l'école étroite. De ce fait, l'encyclique tranche une discussion qui avait été consciemment laissée ouverte par les Pères conciliaires, en 1870. Cet acte du magistère pontifical ne constitue toutefois pas une nouvelle définition dogmatique car PD affirme que la doctrine qu'elle expose a déjà été définie par les Conciles précédents. Il s'agit donc, du point de vue critériologique, d'une déclaration du pape relevant du magistère authentique ordinaire et non pas du magistère solennel et extraordinaire¹¹⁹. En

¹¹⁷ S. BRANDI, La scoperta di «Eufrazio» e la questione biblica, in: *La Civiltà cattolica*, s.15, 10 (1894) no. 1056, 685–687.

¹¹⁸ *Ibid.*, 686 et 688–690.

¹¹⁹ Pour des précisions à ce sujet, voir Jean-Pierre TORREL, Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d'*Ordinatio sacerdotialis*, in: *FZPbTh* 44 (1997) 176–194.

même temps, il faut reconnaître que l'affirmation de PD est contraire à la réalité historique. C'est ce que montre notre reconstitution, mais aussi les considérations du P. Cornely qui, dans son introduction aux études bibliques, cite les Actes de Vatican I pour indiquer que la doctrine de l'inerrance absolue de l'Écriture n'a pas encore été déclarée comme étant de foi¹²⁰. C'est pourquoi l'exégète jésuite avait conçu son projet AP dans des termes beaucoup plus modérés que ceux de l'encyclique.

VI. La vérité de l'Écriture au Concile Vatican II

La doctrine de l'école étroite, désormais cautionnée par l'encyclique *Providentissimus Deus*, restera en vigueur jusqu'à Vatican II. Elle est réaffirmée par l'encyclique de Benoît XV *Spiritus paraclitus*, en 1920, et par celle de Pie XII *Divino afflante spiritu*, en 1943, même si cette dernière reconnaît aux exégètes la possibilité d'utiliser le critère des genres littéraires¹²¹. Elle est de nouveau présentée, presque comme le résumé condensé d'un traité de théologie dogmatique, dans le schéma préparatoire intitulé «*Constitutio dogmatica de fontibus revelationis*» de celle qui deviendra la constitution *Dei Verbum* de Vatican II¹²².

Pour ce qui est de la nature de l'inspiration, le schéma préparatoire adopte la doctrine de l'inspiration réelle: en vertu de l'inspiration, Dieu, auteur principal, fait écrire à son «instrumentum» toutes les choses qu'il veut que soient confiées à l'Écriture et seulement elles. Dieu apparaît donc comme l'auteur littéraire des Livres saints, «*auctor principalis integri sacri textu*». Quant à l'étendue de l'inspiration, toutes les assertions de l'écrivain sacré doivent être considérées comme prononcées par Dieu lui-même puisque Dieu est l'auteur littéraire de toutes les parties de l'Écriture, même les plus petites. L'inerrance absolue de l'Écriture, «*immunitas absoluta ab errore totius Sacrae Scripturae*», dans le domaine religieux comme dans le profane, découle immédiatement de ce principe¹²³. Les sources indiquées

¹²⁰ R. CORNELY, *Historicae et criticae introductionis* (note 99), 633, note 18.

¹²¹ Cf. respectivement EB, nn.454–455 et nn. 539–540.

¹²² Pour une analyse de ce schéma, voir Helmut GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel*, Mainz 1991, 22–46. Le texte latin du schéma est publié par Francisco GIL HELLIN, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, Città del Vaticano 1993, 181–190; la traduction française des paragraphes concernant inspiration et inerrance se trouve dans Pierre GRELOT, «Commentaire» (note 8), 348–350.

¹²³ GIL HELLIN, *ibid.*, 183–184; cf. GABEL, *ibid.*, 31–34.

pour cette dernière doctrine sont les encycliques *Providentissimus Deus* et *Divino afflante Spiritu*¹²⁴.

Après un long travail de remaniement et de vives discussions¹²⁵, la constitution conciliaire *Dei Verbum* (DV) aboutira à une autre définition de la vérité de l'Écriture fondée sur l'«intention salvifique» de la Révélation et par conséquent de l'inspiration¹²⁶. Au milieu du XX^e siècle, il n'était plus possible d'affirmer l'inerrance absolue de l'Écriture. Dans son célèbre discours du 2 octobre 1964, le cardinal Franz König, archevêque de Vienne, rappelait aux Pères conciliaires que les progrès de l'orientalisme avaient montré les déficiences historiques de la Bible¹²⁷. Face à cette situation il n'y avait qu'une alternative: soit il fallait redéfinir l'objet de la vérité de l'Écriture, soit il fallait que le Concile renonce à une définition de l'inspiration et de l'inerrance, comme le proposait Mgr Simons après avoir à son tour reconnu la présence d'erreurs scientifiques et historiques dans la Bible¹²⁸. Le Concile choisira la première solution et la discussion conciliaire aboutira au numéro 11 de la constitution DV qui expose la doctrine relative à la nature et à l'étendue de l'inspiration, ainsi qu'à la vérité de la Bible¹²⁹.

¹²⁴ GIL HELLIN, *ibid.*, 184, note 7.

¹²⁵ Pour l'évolution de la problématique de l'inspiration et de la vérité de l'Écriture à travers les différents schémas préparatoires de DV, voir Aloys GRILLMEIER, «Drittes Kapitel. Kommentar», in: *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, 2e partie (Lexikon für Theologie und Kirche, 2e édition, t. 13), Freiburg/Basel/Wien 1967 (Sonderausgabe 1986), 528sq, Gerardo SANCHEZ MIELGO, *Inspiración e interpretación de la Escritura a la luz de la «Dei Verbum»*, del Concilio Vaticano II, in: *Escritos del vedat* 21 (1991) 7–49, F. ALENCHERRY, *The Truth* (note 7), 97–120, ainsi que la récente histoire de *Dei Verbum* de Riccardo BURIGANA, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione Dei Verbum del Vaticano II*, Bologna 1998, qui reconstitue en détail les débats dans l'*aula* et dans les coulisses du Concile.

¹²⁶ Pour un aperçu de cette problématique, voir Rino FISICHELLA, *La Révélation* (Recherches. NS, 22), Montréal/Paris 1989, 162–171.

¹²⁷ «Attamen ista [laudata] scientia rerum orientalium insuper demonstrat in Bibliis sacris notitias historicas et notitias scientiae naturalis a veritate quandoque deficere», GIL HELLIN, *Constitutio* (note 122), 593.

¹²⁸ «Clarum est S. Scripturam continere errores in campo scientiarum naturalium, [...] etiam in campo historiae. [...] Proinde melius esset relinquere quaestionem «apertam» et non definire «inspirationem» modo maximalistico conceptam, nec inerrantiam totale Scripturam», *ibid.*, 367.

¹²⁹ Pour une analyse approfondie de ce texte, voir H. GABEL, *Inspirationsverständnis* (note 122), 91–111, A. GRILLMEIER, «Drittes Kapitel» (note 125), 544–551 et GRELOT, «Commentaire» (note 8), 349–380.

Le numéro 11 ouvre le troisième chapitre de DV intitulé «L'inspiration divine de la sainte Écriture et son interprétation». Le premier chapitre de DV indique ce qu'est la «Révélation elle-même», tandis que le deuxième est consacré à la «transmission de la Révélation divine». On sait que l'un des principaux fruits du travail conciliaire a été de renouveler la doctrine de la Révélation. Dans le premier schéma préparatoire, la Révélation est conçue comme communication d'une doctrine appelée «*verbum Domini*» ou «*verbum Dei*»¹³⁰. En vertu de l'inspiration de l'Écriture, Dieu confie sa Parole, c'est-à-dire sa doctrine, aux hommes¹³¹. La conception de l'autorité littéraire de Dieu s'insère dans ce cadre.

Le texte promulgué par Vatican II va par contre présenter la Révélation comme communication non pas d'une doctrine, mais de Dieu lui-même et du mystère de sa volonté, en vue de conduire les hommes au salut et à la participation à la vie divine. Lorsqu'au début du deuxième chapitre, DV parle des «choses que Dieu avait révélées pour le salut de toutes les nations»¹³² – en employant une expression très importante pour notre propos – les «choses» dont il s'agit ne sont pas, en premier lieu, des vérités à croire, mais le mystère de l'auto-communication de Dieu et de sa volonté salvifique. La dimension doctrinale n'est pas exclue mais elle s'insère dans le cadre dynamique de l'oeuvre du salut : la transmission de l'Évangile est assurée, avec la Tradition, «par ces apôtres et ces hommes apostoliques qui, sous l'inspiration du même Esprit Saint, consignèrent par écrit le message du salut»¹³³.

C'est à la lumière de cette doctrine renouvelée de la Révélation qu'il faut lire le numéro 11 de DV. Il se compose de deux paragraphes : le premier traite de la nature de l'inspiration, le deuxième de son étendue et de la vérité de l'Écriture¹³⁴. La première proposition

¹³⁰ «Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis», GIL HELLIN, *Constitutio* (note 122), 181, numéro 2.

¹³¹ *Ibid.*, 183, numéro 7.

¹³² CO (F), 1974; cf. COD, 973: «Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat».

¹³³ CO (F), 1974/1976; cf. COD, 973sq.

¹³⁴ Voici le texte promulgué par le Concile: «11. Divinitus revelata, quae in sacra scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu sancto afflante consignata sunt. Libros enim integros tam veteris quam novi testamenti, cum omnibus eorum partibus, sancta mater ecclesia ex apostolica fide pro sacris et canonicis habet, propterea quod, Spiritu sancto inspirante conscripti (cf. Io 20,31; 2 Tm 3,16; 2 Pt 1,19–21; 3,15–16), Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi

de DV 11 définit le rapport entre Révélation et inspiration en reprenant une expression analogue à celle employée au début du deuxième chapitre: «Les réalités divinement révélées, qui sont contenues dans les saintes Écritures et y sont exposées par écrit, ont été consignées sous le souffle de l'Esprit Saint». L'inspiration apparaît comme étant au service de la Révélation et de sa transmission. Il s'agit là du renversement de la position de l'école étroite qui présentait la Révélation, entendue au sens large, comme conséquence de l'inspiration. C'est donc dans l'optique de la Révélation, telle qu'elle a été présentée par DV, qu'il faudra comprendre nature et étendue de l'inspiration.

Quant à la *nature* de celle-ci, DV cite en entier, avec quelques petites adaptations, la définition de l'inspiration donnée par Vatican I. DV reprend à son compte la doctrine du précédent Concile, puis elle la développe: il y a donc, comme dans le cas de *Providentissimus Deus* (PD), un supplément doctrinal. Pour ce faire, DV utilise une expression fondamentale de l'encyclique de 1893, «*ea omnia eaque sola*»: «Pour composer les Livres sacrés Dieu a choisi des hommes [...] de façon à ce que, lui-même agissant en eux et par eux, ils transmissent par écrit, en vrais auteurs, *tout et cela seulement* que Lui-même voulait». Non seulement DV se situe dans la perspective de l'inspiration réelle, mais sa définition de la nature de l'inspiration semble être la même que celle de l'école étroite, ratifiée par PD. D'ailleurs, la référence au passage essentiel de cette dernière est citée en note par DV.

Deux différences de taille sont toutefois à relever qui conduisent à une définition renouvelée de la nature de l'inspiration. D'une part, la formulation de DV ne reprend pas à son compte la distinction faite par PD entre l'auteur principal, Dieu, et ses instruments, les écrivains sacrés. Au contraire, le rôle d'auteur est reconnu à plein titre à ces derniers, «*ut veri auctores*», pour souligner que leurs limites humaines seront aussi celles du produit de leur rédaction. D'autre part, il faut se

sunt. In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent.

Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu sancto, inde scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa litteris sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt. Itaque «*omnis scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus*» (2 Tm 3,16–17, gr.), COD, 975sq. Nous utilisons la traduction française de CO (F), 1979/1981, avec quelques adaptations.

demander ce qu'est la «res», l'objet de l'inspiration. Le contexte suggère que l'expression «*ea omnia eaque sola*» vise les «réalités divinement révélées», selon l'expression qui ouvre le paragraphe 11. DV indique donc que l'objet de l'inspiration est le même que celui de la Révélation, c'est-à-dire l'œuvre du salut. Une sorte de tension apparaît donc dans ce texte issu du compromis entre les formulations employées par le magistère pontifical, à partir de 1893, et les nouvelles orientations théologiques qui s'affirment à Vatican II.

Cette tension est encore plus évidente dans le deuxième paragraphe de DV 11 qui concerne l'étendue de l'inspiration et la vérité de l'Écriture. Les premiers mots pourraient surprendre: «Tout ce que les auteurs inspirés ou hagiographes affirment doit être tenu pour affirmé par l'Esprit Saint». Y a-t-il là une nouvelle affirmation de l'inerrance absolue? Rappelons à ce propos que le problème de la vérité de l'Écriture a suscité l'un des débats les plus animés du Concile¹³⁵. En synthèse, la solution apportée par DV est la suivante: l'inspiration intégrale est maintenue, mais l'objet de l'*inerrance*, ou, pour le dire avec l'expression plus positive choisie par le Concile, l'objet de la *vérité* de l'Écriture est restreint¹³⁶.

Les premiers mots du paragraphe indiquent que l'inspiration s'étend à toutes les assertions des écrivains sacrés. Dans l'une des étapes rédactionnelles, on avait utilisé l'expression «les livres saints avec toutes leurs parties» pour signifier l'étendue de l'inspiration, selon l'interprétation ratifiée par PD. Mais Mgr Gonzalez Arbeláez avait fait remarquer que cette formule se rapporte à la canonicité et non pas à l'inerrance. L'expression «parties» a été ainsi replacée à l'intérieur de la citation de Vatican I, dans le premier paragraphe de DV 11¹³⁷. Pour affirmer l'inspiration intégrale de l'Écriture, DV reprend une formulation que l'école étroite utilisait pour exprimer l'autorité littéraire de Dieu¹³⁸. Comment donc concilier la vérité de toutes les assertions bibliques, qui semblerait découler de leur inspiration inté-

¹³⁵ Voir à ce propos les travaux cités ci-dessus de GABEL, GRILLMEYER, SANCHEZ MIELGO et surtout celui de R. BURIGANA (note 125), en particulier les 329sq, 359sq, 403sq et 426sq.

¹³⁶ Cf. GRILLMEYER, «Drittes Kapitel» (note 125), 536sq et 546–551.

¹³⁷ GIL HELLIN, *Constitutio* (note 122), 87, 91 et 661; cf. GABEL, *Inspirationsverständnis* (note 122), 103.

¹³⁸ Cette formulation a été reprise du décret de la Commission biblique du 18 juin 1915, EB 415 (420 de la précédente édition); cf. GIL HELLIN, *ibid.*, 90sq.

grale, avec les déficiences historiques de l'Écriture dont avait fait état, entre autres, le cardinal König?

Ce problème sera résolu grâce à une expression qui réussira à faire la presque unanimité des Pères conciliaires: «des livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les saintes Lettres en vue de notre salut». En commentant une expression équivalente, «*veritas salutaris*», qui ne sera finalement pas adoptée car elle semble admettre une possible dissection de l'Écriture en propositions matériellement vraies ou fausses, la Commission doctrinale indique le principe sous-jacent à la formulation de la vérité de l'Écriture retenue par le Concile: par ces mots on veut souligner la «spécification formelle», le point de vue selon lequel il faut considérer la vérité des assertions des écrivains sacrés¹³⁹. Or, cette formulation a été introduite pour répondre à la demande de nombreux Pères conciliaires qui demandent que l'inerrance de l'Écriture soit restreinte à la Révélation¹⁴⁰. L'expression retenue reprend donc les mots de l'exorde du deuxième chapitre de *Dei Verbum* qui indiquent que la finalité de la Révélation est «le salut de toutes les nations».

La *finalité salvifique de la Révélation* devient donc l'*objet formel de la vérité de l'Écriture*, ce qui permet d'admettre les déficiences historiques et scientifiques de la Bible qui relèvent de l'écrivain sacré et de ses limites d'auteur humain, et non pas de Dieu¹⁴¹. C'est donc le même principe que celui exposé par Mgr d'Hulst dans son article de janvier 1893 qui permet à DV de dissocier inspiration intégrale et inerrance absolue de l'Écriture. Certes, plusieurs Pères conciliaires n'étaient pas prêts à suivre cette conclusion et ils se sont opposés aux formulations qui allaient dans ce sens. Aussi, les renvois aux passages des encycliques qui affirment l'inerrance absolue de l'Écriture ont été maintenus.

¹³⁹ «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», cité dans Giovanni CAPRILE, Trois amendements au schéma sur la Révélation, in: *Documentation catholique* 63 (1966), col. 635sq; cf. GRILLMEIER, «Drittes Kapitel» (note 125), col. 549, et GRELOT, «Commentaire» (note 8), 363–369.

¹⁴⁰ Cf. GIL HELLIN, *Constitutio* (note 122), 90–93 avec les renvois relatifs et, en particulier, 685–687.

¹⁴¹ Cf. la remarque de Mgr Cornelis, GIL HELLIN, *ibid.*, 962.

DV 11 apparaît donc comme un texte de compromis, il admet les deux interprétations. Cet état de fait explique la situation paradoxale d'une note qui renvoie au passage de PD condamnant l'opinion de l'école large, note insérée à l'appui de la formule qui exprime exactement le principe théologique de celle-ci¹⁴².

Mais en réalité, la conception de la vérité de l'Écriture exprimée par DV, si on la comprend, comme il se doit, à la lumière de l'ensemble de sa doctrine de la Révélation et de l'inspiration, est bien celle de l'école large. La causalité finale de la Révélation, conçue dans le sens dynamique de l'oeuvre du salut, remplace la notion scolastique de causalité efficiente de l'inspiration pour définir l'objet formel de la vérité de l'Écriture. L'école large en résulte ainsi, implicitement, réhabilitée. Pour souligner la dimension salvifique de l'inspiration, la citation classique tirée de la deuxième épître de S. Paul à Timothée a été ajoutée à la fin de DV 11. Elle indique les bienfaits de l'«Écriture inspirée» pour la perfection du croyant, c'est-à-dire pour son salut¹⁴³. Salut et vérité sont ainsi intimement liés en tant qu'effets de l'inspiration. Cette même atmosphère caractérise l'article de Mgr d'Hulst, et en particulier sa conclusion: «Ce qui restera toujours vrai, même aux yeux des exégètes les plus tolérants, c'est que la Bible est un livre divin, enseignant avec une autorité surnaturelle tout ce qui éclaire la foi, fonde l'espérance et nourrit l'amour»¹⁴⁴.

VIII. Conclusion

Deux conceptions de la vérité de l'Écriture s'affrontent dès la deuxième moitié du XIXe siècle. L'une, largement majoritaire, développe une théologie de l'inspiration centrée autour de la notion d'autorité littéraire de Dieu. Elle définit l'objet formel de la vérité de l'Écriture en insistant sur la causalité efficiente de l'inspiration étendue à toutes les assertions de l'auteur sacré, qu'elles soient de nature religieuse, naturelle ou historique. Elle aboutit ainsi à l'affirmation de l'inerrance

¹⁴² On remarquera la parenté entre le mots qu'emploie DV 11 et ceux du passage de PD qui condamne l'école large «[...] eo quod falso arbitrentur, *de veritate sententiarum* quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur *quam ob causam* ea dixerit», EB 124. En arrière-plan, il y a l'opposition entre le choix de la causalité efficiente ou de la causalité finale pour définir la vérité de l'Écriture.

¹⁴³ Cf. GABEL, *Inspirationsverständnis* (note 122), 105.

¹⁴⁴ M. d'HULST, *La question biblique* (note 63), 251.

absolue de l'Écriture. Les tenants de cette conception, représentée en particulier par l'école jésuite et par les professeurs du Collège romain, se considèrent comme les interprètes de la Tradition.

L'autre conception, minoritaire, est représentée par quelques exégètes et théologiens informés des progrès scientifiques et historiques de leur temps, qui souhaitent un renouvellement de la théologie de l'inspiration pour l'adapter au nouveau contexte intellectuel. En partant de la finalité de la Révélation, le salut de l'homme, ils définissent l'objet formel de la vérité de l'Écriture en insistant sur la causalité finale de l'inspiration, qui est la même que celle de la Révélation. Cette conception permet de dissocier inspiration intégrale et vérité absolue de l'Écriture. En même temps, elle reconnaît une plus large part, dans la composition de celle-ci, aux écrivains sacrés, avec leurs spécificités et limites proprement humaines. Les éventuelles inexactitudes historiques ou scientifiques de la Bible ne sont donc pas imputables à Dieu: en vertu de l'inspiration, l'Écriture n'a d'autre but que de rendre accessible la vérité révélée en vue du salut.

Grâce à la résistance et aux interventions des Pères conciliaires de la minorité, le débat entre ces deux conceptions n'a pas été tranché à Vatican I et le principe de la libre discussion entre écoles théologiques a été affirmé au cours des séances. Après le Concile, face aux tentatives des tenants de la conception majoritaire, dite école étroite, d'imposer leur théologie de façon absolue, Mgr d'Hulst va s'engager par différents moyens, et en particulier par son article consacré à la «Question biblique», en janvier 1893, pour défendre la liberté de discussion. Toutefois, les théologiens de l'école étroite refusent aux tenants de l'opinion adverse, dite large, le statut d'école. Comme l'indique Joseph Ratzinger dans son introduction au commentaire de la constitution *Dei Verbum*, cette problématique se prolonge jusqu'au seuil de Vatican II: les théologiens engagés dans la préparation du Concile refusent de reconnaître aux nouvelles théologies, et en particulier à l'exégèse historico-critique, le statut d'école, c'est-à-dire de partenaire autorisé dans la discussion théologique¹⁴⁵.

Il faut dire qu'entre-temps, en novembre 1893, l'encyclique *Providentissimus Deus* avait tranché le débat en faveur de l'école étroite. Non seulement Léon XIII affirmait l'inerrance absolue de la Bible au nom de la théologie de cette dernière, mais encore le souverain pon-

¹⁴⁵ Das zweite Vatikanische Konzil (note 125), 500; cf. Etienne FOUILLOUX, «Le Saulchoir en procès (1937–1942)», in: Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, 59.

tife lui reconnaissait le statut d'interprète authentique de la Tradition en employant une formulation qui invite à l'identifier avec la foi même de l'Église. Cet important supplément doctrinal, par rapport à Vatican I, est à imputer à l'école jésuite qui, grâce à l'influence du cardinal Mazzella, a obtenu une condamnation explicite de l'école large au nom de sa propre conception théologique.

Il fallait attendre le Concile suivant, et les interventions des Pères, tel le cardinal König qui attirait l'attention sur les indiscutables déficiences historiques de l'Écriture, pour qu'on revienne sur l'acte magistériel de 1893. Certes le texte de *Dei Verbum* 11 qui traite du problème de la vérité de la Bible se présente comme un compromis entre écoles théologiques. Sa formulation et les citations des documents romains précédents semblent assurer la continuité avec les positions du magistère pontifical de la première moitié du XXe siècle. Mais l'orientation théologique générale de la Constitution sur la Révélation et les discussions concernant la vérité de l'Écriture fournissent la clé pour une interprétation correcte de ce document: c'est bien la définition de l'objet formel de la vérité de l'Écriture centrée sur la finalité salvifique de la Révélation, et par conséquent de l'inspiration, qui a été adoptée.

Vatican II a donc rendu à l'école large son droit d'existence et a rétabli l'équilibre en ouvrant la voie à la discussion théologique et à une intelligence renouvelée de la doctrine de l'inspiration. Nous pouvons constater l'influence positive de la synodalité sur les prises de position du magistère de l'Église: à Vatican II, mais déjà à Vatican I. Elle a permis de corriger une orientation trop raide provoquée par l'influence prépondérante et exclusive d'une école théologique sur le magistère pontifical. Et ceci, pourrait-on ajouter, à l'insu même des membres de cette école qui se considéraient, en raison de leur conditionnement méthodologique, comme les interprètes authentiques de la Tradition. En conclusion, nous ne manquerons pas de relever que la synodalité a toujours été bénéfique pour l'Église, dès ses débuts (cf. Ac 15), et peut certainement l'être aujourd'hui encore.