

**« DEI VERBUM AUDIENS ET PROCLAMANS » – « ÉCOUTER LA PAROLE DE DIEU  
AVEC VENERATION ET LA PROCLAMER AVEC ASSURANCE »  
LA CONSTITUTION SUR LA REVELATION DIVINE « DEI VERBUM »**

*Cardinal Walter Kasper*

**I. Le coup de tonnerre initial**

La discussion sur la Constitution dogmatique dans l'aula conciliaire débuta par un coup de tonnerre. Lors de la première session, le schéma proposé par la Commission théologique préparatoire fut rejeté par une large majorité. Mais les deux tiers des votes nécessaires n'ayant pas été atteints, le pape Jean XXIII fut obligé d'intervenir. Ce qui fit dire à un observateur protestant qu'il commençait à croire à l'infaillibilité pontificale. En fait, le pape avait réagi comme nous tous : quand nous ne savons plus quoi faire, nous réunissons une commission. C'est exactement ce que fit Jean XXIII. Pour sortir de cette impasse, il nomma une commission mixte sous la présidence des cardinaux Ottaviani et Bea, qui avaient défendu des points de vue opposés lors du débat<sup>1</sup>.

La confrontation qui avait marqué cette première session, avait donné au Concile un réel sentiment d'assurance. Mais, quand à la fin de la quatrième session le pape Paul VI intervint à nouveau pour faire les quelques amendements qui permettraient à la minorité de se rallier, le Concile dut reconnaître ses limites.

Le coup de tonnerre qui marqua l'ouverture du Concile a sa contrepartie dans le coup de tonnerre –objectivement plus significatif– qui ouvre le texte de la Constitution. C'est là que le Concile reconnut ce qu'il était et ce qu'est l'Église. La Constitution commence en effet par ces mots : « *Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans* (écouter religieusement et proclamer hardiment la parole de Dieu) ». Il affirme également que la parole de Dieu écoutée religieusement et proclamée hardiment est un *praeconium salutis*, un message de salut et une parole de vie.

L'*Incipit*, c'est-à-dire les premiers mots d'un document magistériel indiquent généralement l'idée maîtresse de tout le document. Par conséquent, la formule d'introduction citée ci-dessus peut être considérée comme la clé d'interprétation de toute la Constitution. Mais ce n'est pas tout. Par cette formule, le Concile tendait à résumer ce qui fait l'« être de l'Église », à savoir « ce double mouvement d'écoute et de proclamation ». Il ne peut y avoir meilleure expression pour dire « la primauté de la parole de Dieu, sa supériorité sur toutes les paroles et actions du peuple de Dieu ». Alors que parfois le Concile pouvait sembler se complaire dans une forme d'auto-contemplation ecclésiologique, tournant à l'intérieur de sa propre orbite et devenant le sujet central de sa proclamation, cette formule d'introduction ouvre à une autre dimension : « c'est comme si toute l'existence de l'Église était poussée vers le haut (s'ouvrait au transcendant), comme si toute sa vie se trouvait saisie dans cette écoute dont, seule, son acte de parole peut procéder<sup>2</sup>. » Ici l'Église se définit elle-même comme une Église qui écoute. Et c'est dans la mesure où elle écoute, qu'elle peut être une Église qui proclame.

<sup>1</sup> Sur l'histoire du Concile en général et de la Constitution « *Dei Verbum* », en particulier, voir *Storia del Concilio Vaticano II*, ed. G. Alberigo, vol. 1-4, Bologna, 1995-1999. A. Marchetto, *Il concilio ecumenico Vaticano II*, Citta del Vaticano, 2005. Sur l'interprétation théologique de *Dei Verbum*, voir E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn, 1966 ; J. Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in : LThK Vat.II, Vol.2, 1967, p. 498-543 ; p. 571-583 ; H. de Lubac, *La Révélation divine. Commentaire du préambule du chapitre 1 de la Constitution Dei Verbum du Concile Vatican II*, Paris, 1983 (en allemand : *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution Dei Verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br., 2001, p. 41-58) ; O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg, 1993, p. 271-290.

<sup>2</sup> Toutes les citations viennent de J. Ratzinger, *Kommentar*, p. 504.

Dans la suite du texte, le Concile ne fut pas toujours capable de se maintenir au niveau élevé de cette admirable formule. Pour en arriver à une version définitive qui puisse passer avec 6 votes négatifs seulement, comme ce fut le cas, il fallut faire des compromis et laisser des questions ouvertes. Mais, même si la Constitution n'avait énoncé que cette seule phrase, c'eût été amplement suffisant. Car cette première phrase en fait un document fondamental en ce qu'elle exprime la compréhension que l'Église a d'elle-même.

## II. Le poids de l'histoire

Les difficultés et les tensions qui apparurent au cours de la phase de remaniement de la Constitution ne devraient surprendre personne, étant donné les obstacles à surmonter, le poids de l'histoire dont il fallait se dégager et les enjeux du débat.

Pour faire justice à ce document conciliaire et en reconnaître toute la portée, nous devons remonter jusqu'aux controverses liées à la Réforme. Dès 1518, le débat qui opposa Luther au cardinal Cajetan tourna autour de la compétence du magistère en matière d'interprétation de l'Écriture<sup>3</sup>. Dans l'un des écrits les plus réformateurs de Luther, « *De Captivitate Babylonica* » (1529), nous trouvons la formule désormais classique de l'Église « *creatura verbi* »<sup>4</sup>. Ce que Luther développa en 1537, au plus fort du conflit, dans les *Articles de Smalkalde* : « C'est la Parole de Dieu qui établit les articles de foi et personne d'autre, pas même un ange<sup>5</sup>. » Une affirmation qui relève du défi et de la critique cinglante. Luther voulait mettre sens dessus dessous l'Église du pape, comme il le dit lui-même, grâce à la Parole de Dieu, guide suprême de l'Église.

Avec des thèses de ce genre, Luther ouvrait un débat qui dépassait le problème d'une réforme, urgente à cette époque sans aucun doute; ce n'était pas non plus une simple question de conflit politique et social. Même si ces facteurs ont pu jouer un rôle, la question théologique était la compréhension fondamentale que l'Église a d'elle-même dans son rapport à la parole de Dieu. Ce qu'avait fort bien vu Cajetan quand il affronta Luther à Augsbourg, en disant : « J'appelle cela fonder une nouvelle Église<sup>6</sup>. »

Les Pères du concile de Trente comprirent qu'il y avait là un défi à relever. Ils reconnurent que l'Église avait besoin d'être réformée et inaugurèrent une réforme d'ensemble, en promulguant maints décrets en ce sens. Les aspects les plus profonds du problème s'exprimèrent dès la quatrième session avec le décret « *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* » de 1546. Dans ce texte, le Concile parlait de la « *puritas Evangelii* », mais poursuivait en évoquant la « *puritas Evangelii in Ecclesia* ». Les mots « *in Ecclesia* » faisant toute la différence. Les Pères conciliaires commentèrent l'expression « *Evangelium in Ecclesia* », allant jusqu'à affirmer qu'il s'agissait de la source (*fons*) unique de « *omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae* » (de toute vérité salutaire et de toute règle morale) » (*DH* 1501).

Il ne faut pas entendre « *Evangelium in Ecclesia* » comme la revendication maladroite d'un magistère qui se croirait en mesure de dispenser l'Évangile sans autre guide que lui-même. En fait, cette expression est portée par une longue tradition dont l'ecclésiologie est fondée sur la pneumatologie. Il faut remonter ici à la seconde épître de Paul aux Corinthiens. Paul parle de l'Église de Corinthe comme d'une lettre qui n'a pas été rédigée avec de l'encre ou gravée dans la pierre, comme l'ancienne alliance, mais a été écrite dans le cœur des fidèles par le Saint-Esprit (2 Co 3, 2...).

<sup>3</sup> Cf. O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz, 1982, p. 107-109. Voir aussi la déclaration de Luther avant la Diète de Worms : WA 7, 838 (Luther avant la diète de Worms, *Luther's Works*, American edition, v. 32, p. 112).

<sup>4</sup> WA 6, 561 (The Babylonian Captivity of the Church, *Luther's Works*, v. 36, p. 107).

<sup>5</sup> BSELK 421 : *Smalcald Articles*, Art. 2, part 15.

<sup>6</sup> O.H. Pesch, *Hinführung*, p. 105.

Le célèbre Père de l'Église, Irénée de Lyon, aborde déjà cette question au début du II<sup>e</sup> siècle, fondant ainsi une longue tradition<sup>7</sup>. Thomas d'Aquin savait, lui aussi, que la « *lex evangelii* » n'était pas une loi extérieure ou un livre, mais la « *gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus* »<sup>8</sup>. À Trente, cette conception pneumatologique fut reprise par Cervini qui présidait le Concile. Il expliqua : l'Évangile n'est pas écrit in *charta*, mais in *cordibus* par le Saint-Esprit<sup>9</sup>.

Tenir compte du fait que la relation entre l'Évangile et l'Église s'enracine dans l'Esprit, permet de voir le concile de Trente sous un jour plus favorable. Pour rendre pleinement justice à ce concile, il faut prendre note également de ses décrets disciplinaires, trop peu connus, et reconnaître qu'il ne se contentait pas de défendre le magistère et les sacrements contre les réformateurs, mais tentait aussi de promouvoir vigoureusement la prédication<sup>10</sup>. La Constitution « *Dei Verbum* » a pu remonter à cette tradition, d'où les citations nombreuses du décret de Trente sur les Écritures et la Tradition qu'elle approfondit et développe (DV 7).

Cette nouvelle approche était nécessaire, car la théologie post-tridentine n'avait pas maintenu le haut niveau théologique du concile de Trente. Elle avait développé la théorie des deux sources (pluriel !) de l'Écriture et de la Tradition, affirmant qu'elles n'étaient que des sources éloignées de la foi, alors que le magistère de l'Église constituait une source proche et immédiate. L'Évangile était immédiatement présent dans ce magistère, croyait-on. La conviction l'emportait qu'en dernière analyse, le magistère était sa propre caution et se suffisait quasiment à lui-même. Les Saintes Écritures n'étaient alors ni plus ni moins qu'une carrière dont on pouvait extraire quelques preuves textuelles supplémentaires<sup>11</sup>. Cette approche de la Bible, dépourvue de tout caractère historique, conduisit inévitablement à un autre grand débat avec la critique biblique historique, laquelle avait pris de plus en plus d'importance dans l'humanisme moderne et les Lumières. Le conflit, lié à la crise moderniste, n'éclata que tardivement dans l'Église catholique, c'est-à-dire entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>.

Les modernistes (mais pour être justes, il faudrait en bien des cas parler de soi-disant modernistes) voulaient donner droit de cité à la pensée historique (définitivement adoptée par la culture moderne) dans l'Église et dans la théologie. Ils pensaient qu'elle pouvait être utile et porter du fruit dans l'Église. Malgré certaines critiques justifiées, il faut savoir que même Alfred Loisy, considéré comme un archi moderniste, était motivé par des intérêts apologétiques. Quant au jeune Angelo Roncalli, il fut influencé par Ernesto Buonaiuti, suspecté de modernisme. Peut-être pouvons-nous voir là l'une des motivations de son programme ultérieur d'« *aggiornamento*<sup>12</sup> » ?

La confrontation avec les modernistes tournait autour des questions suivantes : fiabilité de la Bible, inspiration et infaillibilité de l'Écriture, relation entre la critique historique et le magistère de l'Église, développement du dogme. Les débats, souvent déplaisants, aboutirent au Syllabus (1864), au décret *Lamentabili* et à l'encyclique *Pascendi* (1907), au serment antimoderniste (1910) et à bien d'autres déclarations de principe, aujourd'hui dépassées, de la Commission Biblique Pontificale de l'époque, sans compter les vains durcissements et les distorsions à l'intérieur de l'Église.

<sup>7</sup> Irénée de Lyon, *Adversus Haereses* III, 4,2 ; cf. 24, 1. On trouvera d'autres textes in : H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln, 1968, p. 233-290.

<sup>8</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* III q. 106 a.1. Thomas tient un raisonnement biblique détaillé, ce qui est assez inhabituel. Son commentaire sur 2 *Corinthios* c. 3 *lectio* 2 est également intéressant.

<sup>9</sup> Cf. *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresgesellschaft, vol. V, 11 ; voir J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* in : K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg i. Br., 1965, p. 50-69.

<sup>10</sup> Cf. *Decretum super lectione et praedicatione* de la cinquième session, in : *Concilium oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo et al., Freiburg i. Br., 1962, p. 643-646.

<sup>11</sup> Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. Br., 1962, p. 40-47 ; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. I, Paris, 1979, p. 207-217 ; en allemand : *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br., 1982, p. 140-146.

<sup>12</sup> Cf. M. Benigni –G. Zanchi, *Giovanni XXIII. Biografia ufficiale*, Milano, 2000, p. 68-70.

« L'état d'alerte » se poursuit jusqu'à la promulgation par Pie XII, de l'encyclique « *Divino afflante Spiritu* » (1943). La méthode historique y était reconnue pour la première fois, et les genres littéraires pris en compte (DH 3825-31). La même tendance est manifeste dans l'encyclique « *Humani generis* » (1950) et dans divers documents de la Commission Biblique Pontificale parus entre 1948 et 1964 (DH 3862-3864 ; 3866-3889 ; 3999). Ces nouvelles prises de position du magistère n'empêchèrent pas les confrontations acharnées, qui eurent lieu avant et même pendant le Concile<sup>13</sup>. Il était donc inévitable que les débats de l'aula conciliaire prennent un tour conflictuel qui laisserait des traces dans la Constitution.

Mais pendant l'entre-deux-guerres mondiales, la situation avait profondément changé dans l'Église. Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le Mouvement biblique, tout comme le Mouvement liturgique, était devenu une force spirituelle, qui ne pouvait plus être ignorée. Des cercles bibliques, des études bibliques, la lecture quotidienne de la Bible révélèrent la fécondité pastorale et spirituelle de la parole de Dieu dans l'Écriture Sainte. En outre, le Mouvement biblique était devenu de la plus haute importance pour le Mouvement œcuménique qui avait vu le jour à la même époque. Or l'un des objectifs principaux du Concile était de promouvoir l'œcuménisme (UR I).

Sur la base de ces évolutions à l'intérieur même de l'Église, le Concile put aborder la question de la critique historique dans un esprit nouveau, positif et constructif. La reconnaissance des écrivains bibliques comme « de vrais auteurs » (DV 11) fut déterminante en ce sens. Quant à la question de l'inerrance de l'Écriture, le Concile exclut les digressions purement scientifiques et parla de la vérité que Dieu essayait de transmettre « en vue du salut » (*ibid.*). Le Concile invita également à prêter attention à la visée originale du texte, ainsi qu'aux genres littéraires de l'Écriture. Indirectement, il reconnaissait le bien-fondé de la critique rédactionnelle pour les Évangiles (DV 12). Enfin, à la différence de Trente qui privilégiait la Vulgate (DH 1508 ; cf. 3006), il donna la primauté au texte original (DV 22)<sup>14</sup>.

En prenant ainsi au sérieux l'historicité de la parole de Dieu dans les Saintes Écritures, le Concile ne fait pas une concession à l'air du temps, mais il reconnaît la « condescendance » de la Sagesse éternelle de Dieu dans l'histoire, laquelle atteint son apogée dans l'incarnation du Logos éternel (DV 13).

Mais cette volonté d'éclairer les intentions originales, historiques et surtout pastorales du texte souleva une troisième série de problèmes. Le décret de Trente avait affirmé que l'Écriture et les traditions devaient être tenues « *pari pietatis affectu ac reverentia* » (DH 1502). Ce qui suscitait inévitablement une question : comment réconcilier cette affirmation avec le sens spécifique de l'Écriture Sainte ?

Le dogmaticien de Tübingen, Josef Rupert Geiselmann, aborda cette question juste avant le Concile. Son travail sur l'histoire de l'élaboration du texte tridentin l'amena à une conclusion surprenante : le Concile de Trente, en fait, n'avait pas décrété que l'unique source de la révélation était contenue en partie dans l'Écriture et en partie dans les traditions orales, « *partim-partim* ». Il démontra que le Concile avait laissé tomber ce « *partim-partim* » au cours de ses débats, pour le remplacer par un simple « *et* » et parler simplement de « l'Écriture *et* des traditions ». D'après la thèse de Geiselmann, le concile de Trente n'avait donc pas tranché cette question de la relation entre le contenu des deux éléments, mais l'avait laissée ouverte. Ce n'est que dans la théologie et les catéchistes post-tridentins que le « *et* » fut interprété dans le sens du « *partim-partim* ».

D'après Geiselmann, une autre interprétation est également possible : à savoir que l'unique Évangile est tout entier contenu dans l'Écriture et tout entier contenu dans la Tradition. La tradition n'est pas dévaluée mais réévaluée : elle ne constitue pas un addendum à l'Écriture,

<sup>13</sup> L'attaque frontale de A. Romeo surtout fit sensation, L'enciclica « *Divino afflante Spiritu* » et le « *opiones novae* » in : *Divinitas* 4, 1960, p. 387-456 où il parle des « brume nordiche » assombrissant le ciel habituellement ensoleillé de Rome.

<sup>14</sup> Sur ces points, voir le commentaire de A. Grillmeier in : LThK Vat. II, vol. 2, Freiburg i. Br., 1967.

mais contient tout l'Évangile, indépendamment de cette dernière ; conformément à la compréhension catholique, la Tradition a une importance fondamentale pour l'exégèse scripturaire, en tant que *traditio interpretativa*<sup>15</sup>. Ces thèses n'ont donc rien à voir avec la « *Sola Scriptura* » de la Réforme, au sens où cet axiome est généralement compris, un sens qui ne semble pas correspondre à celui que Luther avait voulu lui donner<sup>16</sup>. Néanmoins, à cette époque, Geiselman n'échappa que de justesse à une condamnation sévère de la part des instances magistérielles à cause de ses travaux. Ses thèses suscitérent d'âpres débats sur le caractère « suffisant » de l'Écriture, qui firent vibrer puissamment l'aula conciliaire.

Fondamentalement, Geiselman en arrivait à la réponse qui serait celle de Vatican II après bien des débats. Comme Trente, Vatican II laissa délibérément ouverte la question de la « suffisance » du contenu<sup>17</sup>. D'après le Concile, Écriture et Tradition n'existent pas indépendamment l'une de l'autre pour ce qui est du « dépôt sacré », mais elles sont intrinsèquement liées (DV 10). À la Tradition est assignée la fonction indispensable de l'interprétation et, surtout, de la vérification de tout ce qui se rapporte aux Écritures. En ce sens, le Concile affirme que l'Église ne tire pas de la seule Écriture sa certitude sur « tous les points » de la révélation (DV 9).

Par la suite, on reprocha à Geiselman d'avoir posé la mauvaise question et d'avoir ainsi fait dévié la discussion. Et cela parce qu'il n'avait pas pris en considération la dimension pneumatologique de la Tradition sur laquelle se fondait le concile de Trente<sup>18</sup>. Sur ce point, il se pourrait bien qu'il soit resté prisonnier de la théologie post-tridentine. Mais il faut reconnaître à Geiselman d'avoir débroussaillé le chemin qui permettra de sortir de l'impasse et de poser les bases d'une théologie « plus vaste » de la Parole de Dieu.

### III. Approches d'une théologie de la Parole de Dieu

Dans ce document, le Concile affronte honnêtement les problèmes mis de côté depuis trop longtemps. Il aborde encore une fois la question de l'œcuménisme ; apaise les tensions liées à la relation entre interprétations historique et ecclésiale de l'Écriture et donne un droit de cité à l'interprétation historique dans l'Église. Bien sûr, beaucoup de questions furent laissées ouvertes, suite à de nombreux compromis. Néanmoins, il ne faudrait pas pour autant parler d'un texte insatisfaisant, manquant d'équilibre et contradictoire<sup>19</sup>. Il serait fallacieux, en effet, d'évaluer l'importance de *Dei Verbum* en fonction des questions théologiques internes. Ce n'est pas le but d'un concile de répondre à toutes les questions que les théologiens aimeraient voir résolues ou résolues en fonction de leur propre façon de penser.

La phrase, qui ouvre la Constitution, manifeste clairement que le Concile était préoccupé par des questions plus profondes et plus vastes que celles qui étaient débattues entre les théologiens et devaient être discutées dans ce contexte de recherche. Le Concile était préoccupé par l'essence et la signification de la parole de Dieu comprise comme *praeconium salutis*, message de salut et de vie. Par le biais de cette expression, le Concile se réfère à la première épître de Jean : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché, du Verbe de vie » (1 Jn 1,1).

<sup>15</sup> J.R. Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in : *Die mündliche Überlieferung*, ed. M. Schmaus, München, 1957, p. 123-206 ; et *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. Br., 1962. Voir aussi une thèse antérieure et similaire dans E. Ortigues, Écriture et Traditions apostoliques, in : *RSR* 36, 1949, p. 271-299. La réfutation la plus dure vient de H. Lennerz, *Scriptura sola ?* in : *Gregorianum* 40, 1959, p. 38-53. Pour une étude d'ensemble pondérée, voir J. beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte I/4)*, Freiburg i. Br., 1962. Voir un développement chez Y. Congar, *La Tradition et les traditions, I : Essai historique*, Paris, 1960 ; *II : Essai théologique*, Paris, 1963, En allemand : *Die Tradition und die Traditionen*, vol. 1, Mainz, 1965.

<sup>16</sup> G. Ebeling, « *Sola Scriptura* » und das Problem der Tradition, in : *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen, 1964, p. 91-143.

<sup>17</sup> Cf. la Relatio de l'Archevêque H. Florit du 25.9.1964, partiellement reproduite in : J.Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, vol. 1, München, 1967, p. 122-126.

<sup>18</sup> Voir J. Ratzinger, *Kommentar*, p. 499.

<sup>19</sup> Voir O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, p. 286-290.

Il est frappant de constater que cette citation ne parle pas seulement d'entendre, mais aussi de voir et de toucher. Ce qui signifie que la révélation ne se fait pas uniquement par des paroles, mais aussi par des événements. Selon le Concile également, la parole de Dieu s'exprime en paroles et en actes, lesquels s'éclairent mutuellement (DV 2)<sup>20</sup>. La parole de Dieu est créatrice et, par conséquent, elle agit toujours. « *Dicere Dei est facere* » disait Thomas d'Aquin<sup>21</sup>. Ici, le texte exprime exactement la signification originale de l'hébreu *dabar*, qui veut dire tout à la fois parole et action/événement. La théologie des Pères de l'Église, tout comme la théologie du début du Moyen Âge, savait que la révélation advient comme partie intégrante de l'histoire du salut<sup>22</sup>. Ce n'est que bien plus tard que l'histoire du salut fut transposée en un système doctrinal abstrait ou réduite à une interprétation personaliste et existentielle.

Pendant le Concile, ce furent surtout deux théologiens protestants, Kristen E. Skydsgaard et Oscar Cullmann qui insistèrent fortement sur ce caractère salvateur. Ils trouvèrent un écho tout particulier chez le pape Paul VI. La révélation n'est ni un mythe historique ni une spéculation abstraite, elle se situe dans l'histoire qui atteint sa plénitude et son accomplissement dans le Christ Jésus (DV 2 ; 4 ; 7 ; 13).

Bien sûr, cet accent et cette concentration christologique manifestent une autre dimension très profonde. Par la parole et par l'action, Dieu ne nous révèle pas quelque chose, il se révèle lui-même. Se référant à Éphésiens 1,9 et à d'autres passages bibliques (Col 1,26 ; 1 Tm 3,16), le Concile parle de « *seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae* ( se révéler soi-même et faire connaître le mystère de sa volonté ) ». Par cette affirmation, il fait une percée : il passe d'une compréhension fondée sur une théorie de l'instruction –comme l'appelle Max Seckler– à une compréhension fondée sur une théorie de la communication<sup>23</sup>. Autrement dit : la visée de la Parole de Dieu n'est pas de nous fournir des informations sur des œuvres ou des doctrines surnaturelles auxquelles l'humanité ne peut accéder par sa seule intelligence ; elle est plutôt un processus de communication de personne à personne. Dans sa révélation, Dieu, en son amour infini, nous parle comme à des amis (DV 2 ; cf. Ex 33,11 ; Jn 15, 14).

Cette compréhension personnelle de la révélation a pour conséquence une compréhension personnelle de la foi. Parlant de « l'obéissance de la foi » (Rm 16,26) que les hommes doivent à Dieu qui se révèle, le Concile dit : « À Dieu qui révèle, il faut apporter 'l'obéissance de la foi' (Rom. 16, 26 ; coll. Rom. 1, 5 ; 2 Cor. 10, 5-6) , par laquelle l'homme s'en remet tout entier librement à Dieu en apportant 'au Dieu révélateur la soumission complète de son intelligence et de sa volonté' (Conc. du Vat. I, Const. dogm. sur la foi cath., ch. 3, La foi, Denz. 1789 [3008]), et en donnant de toute sa volonté son assentiment à la révélation qu'Il a faite'. » (DV 5). Finalement, la foi ne porte ni sur la parole entendue ni sur l'expérience d'un événement de salut, mais elle s'adresse à Dieu seul qui se révèle en paroles et en actes.

Thomas d'Aquin avait bien compris cette structure fondamentale de la foi. Selon lui, l'objet formel de la foi est Dieu en tant que *prima veritas*, l'objet matériel est également Dieu, et tout le reste dans la mesure où il est en rapport avec Dieu<sup>24</sup>. Voilà qui prévient la tentation d'idolâtrer la parole, mais aussi les soi-disant événements de salut individuels. Ils n'ont qu'une portée médiatrice –théologiquement parlant, une portée symbolico-sacramentelle– dans la foi. En ce sens la foi n'exclut pas, mais inclut un contenu concret. La Constitution souhaite tenir ces deux aspects. Mais il faut bien reconnaître qu'elle ne réussit pas pleinement à les réconcilier<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Voir le commentaire de H. de Lubac, *op. cit.* p. 62-91.

<sup>21</sup> Thomas d'Aquin, *Super II ad Corinthios* c.1 *lectio* 2 nr.1.

<sup>22</sup> Augustin, dans le *De vera religione* VII, 3, parle de l' « *historia e prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salutis generis humani in aeternam vitam reformandi eatque reparandi* ».

<sup>23</sup> M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in : *Handbuch der Fundamentaltheologie*, ed. W. Kern et al., vol. 2, Freiburg i. Br., 1985, p. 64-67.

<sup>24</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* II/II q. 1a. 1.

<sup>25</sup> Ce que J. Ratzinger critique avec raison dans son Commentaire 505. Des réflexions importantes sur la relation entre acte et contenu de la *doctrina* se trouvent chez Thomas d'Aquin. Cf. Yves Congar, « Traditio » et « Sacra Doctrina » bei Thomas von Aquin, in : *Kirche und Überlieferung* (FS Geiselmann), ed. J. Betz et H. Fries, Freiburg i. Br., 1960, p. 170-210.

Par essence, le processus de révélation est un processus de communication dialogique. La communication advient et crée en même temps la participation. La parole de Dieu veut faire en sorte que ce qu'elle dit devienne une réalité présente. Il s'agit d'une parole efficace (*verbum efficax*) qui réalise et accorde ce qu'elle dit (He 4,12). En fin de compte, elle ne nous donne pas « quelque chose », elle nous donne accès auprès du Père (Ep 2,18) et nous rend participants de sa nature divine (2 P 1,4). La première épître de Jean exprime l'objectif de la révélation : « Afin que vous soyez en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père, et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1,3). La parole de Dieu, en tant que *praeconium salutis*, est par là même message de communion avec Dieu, et les uns avec les autres. En ce sens, elle est parole de vie (DV1).

Ce message de salut est adressé au monde entier. Par conséquent, la préface de « *Dei Verbum* » définit l'objectif du document entier en citant Augustin : « pour que, grâce à cette proclamation du salut, le monde entier croie en écoutant, espère en croyant, aime en espérant » (DV 1)<sup>26</sup>. La dimension universelle est reprise dans la suite du texte : la Constitution parle de la révélation dans la création et, se référant au concile Vatican I, affirme qu'il est possible de connaître Dieu par la lumière naturelle de la raison à travers les réalités créées (Rm1,20 ; DV 3,6). Il est révélateur cependant, que Vatican II aille plus loin que Vatican I sur ce point, en ne considérant pas simplement la création comme l'ordre naturel mais en la qualifiant christologiquement. Il dit en effet que Dieu a créé toutes choses par le Verbe (Jn 1,3), reliant ainsi la création au Christ et la considérant comme « une » en Lui (1 Co 8,6 ; Col 1,16... ; He 1,2)<sup>27</sup>.

Malheureusement, « *Dei Verbum* » ne développe pas davantage les implications de cette idée importante. C'est la Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* » qui démontre que la lumière venant du Christ et de sa parole éclaire toute la réalité ; c'est à travers le Christ que l'ultime vocation de l'humanité, le sens de la vie et même l'énigme de la souffrance et de la mort sont illuminés (GS 10 ; 22 ; 32 ; 45 etc.). La Constitution pastorale a une formulation très heureuse : elle dit que, dans sa parole, Dieu ne se révèle pas seulement lui-même, mais qu'il révèle aussi « l'homme à lui-même » (GS 22). En ce sens, l'explication théologique de la parole de Dieu comme parole de vie et *praeconium salutis* doit toujours privilégier l'interprétation existentielle avec ces enjeux que sont notre monde, notre vie, nous-même. Et cela de telle sorte que la vie éternelle et la totale communion avec Dieu ne soient jamais perdues de vue, mais demeurent toujours devant nos yeux comme le véritable but de l'humanité<sup>28</sup>.

La parole de Dieu a été donnée une seule fois, et une fois pour toutes, dans l'histoire. Elle a atteint sa plénitude en Jésus Christ. En tant qu'Évangile, elle doit être transmise aujourd'hui à tous les peuples, par l'intermédiaire des apôtres et de leurs successeurs, les évêques. Et même si la prédication apostolique a été exprimée avec une clarté particulière dans la Sainte Écriture (DV 8), il ne s'agit pas de la comprendre comme un livre, mais comme la *viva vox evangelii* que Martin Luther ne fut pas le premier à décrire comme « un sermon et un rapport portant sur la grâce et la miséricorde de Dieu<sup>29</sup> ». Les commentaires scripturaires de Thomas d'Aquin allaient dans le même sens<sup>30</sup>. Cette transmission s'accomplit, d'une manière similaire à la révélation elle-même, au moyen de la prédication orale, par les exemples et par les institutions (DV 7). Nous avons donc une transmission qui ne se fait pas seulement par les mots mais aussi par les

<sup>26</sup> Augustin, *De catechizandis rudibus* 4,8.

<sup>27</sup> On trouve le fondement de cette pensée dans la théologie juive, qui affirme que le monde est créé en fonction des dimensions de la Torah. Cf. C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg, 1994, p. 72-74.

<sup>28</sup> Thomas d'Aquin, *S. th.* II/II q. 1a 6 en référence à He 11,1 : « *fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria.* »

<sup>29</sup> Martin Luther, WA 12,259 (Sermon sur la première épître de saint Pierre, *Luther's Works*, vol. 30, p. 3). Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, p. 71.

<sup>30</sup> Thomas d'Aquin, dans *Super Romanos*, c.1, *lectio* 1, définit l'*evangelium* comme *bona annunciatio*, le bien prééminent étant le Christ. Thomas insiste aussi sur la portée salvifique de l'évangile, cf. *lectio* 6. Voir aussi *Super Galatas*, c.1, *lectio* 2.

réalités. Le Concile associe les deux en une phrase : « Ainsi l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet à toutes les générations tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit » (DV 8).

Cette compréhension de la Tradition suscita une critique sévère de la part des théologiens protestants. Ils y virent une déification de la Tradition et de l'Église qu'ils se devaient de réfuter dans les termes les plus mordants<sup>31</sup>. Et de fait, la phrase que je viens de citer serait inadmissible si elle entendait établir une équation entre l'Église telle qu'elle existe vraiment – ainsi que l'ensemble de sa vie concrète – et l'Évangile. Il y aurait là présomption car, sans aucun doute, beaucoup de choses dans l'Église ne sont pas conformes à l'Évangile et parfois même en totale contradiction avec lui. Le Concile voulut prévenir ce malentendu, et c'est pour cela qu'il ne se contente pas de mentionner ce « que l'Église est », mais parle aussi de ce qu'elle « croit ». On ne peut bien sûr comprendre la phrase citée ci-dessus que dans le contexte pneumatologique qui transparaît dans l'ensemble du chapitre deux de la Constitution.

D'après le témoignage de l'Écriture, l'auto-communication de Dieu, comme présent constant à l'intérieur même l'histoire, advient dans l'Esprit. C'est par l'Esprit que la parole de Dieu a été écrite dans le cœur des humains (2 Co 3,2...) ; l'Esprit de Dieu ne cesse de leur rappeler cette Parole donnée une fois pour toutes, et c'est lui qui les conduit toujours plus avant vers la vérité tout entière (Jn 16, 13). La Tradition est ainsi la présence constante et toujours nouvelle de la parole de Dieu dans l'Église grâce à l'Esprit Saint. Ce qu'on peut comprendre, dans la tradition de l'Église d'Orient, comme l'épiclese de l'histoire du salut<sup>32</sup>.

Par l'Esprit promis à l'Église, la parole de Dieu –communiquée une fois pour toutes– s'adresse de nouveau et toujours à nous dans cette Église. Elle devient un événement nouveau. En reprenant les termes du Concile, autant dire que : « c'est ainsi que Dieu, qui a parlé jadis, s'entretient sans arrêt avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et que l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et par l'Église dans le monde, introduit les croyants dans tout ce qui est vérité, et fait résider chez eux en abondance la parole du Christ » (cf. Col 3, 16 ; DV 8). Cette déclaration manifeste clairement qu'il n'est pas question d'identifier la parole de Dieu avec la parole de l'Église et avec sa vie. L'Église ne peut régir la parole de Dieu ou mettre la main sur elle. Seule l'Église qui écoute ce que l'Esprit dit aux Églises (Ap 2,7...), peut être une Église qui proclame.

En conséquence, le Concile dit du magistère qu'il : « n'est pas au-dessus de la parole de Dieu ; il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque, en vertu de l'ordre divin et de l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement la Parole, la garde religieusement, l'explique fidèlement, et puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il nous propose à croire comme étant divinement révélé » (DV 10).

Malheureusement, le Concile a omis de développer en des termes concrets la fonction critique de la parole de Dieu; il ne fait que la mentionner formellement et assez timidement, en décrivant l'Écriture comme un miroir dans lequel l'Église contemple déjà le Dieu caché (DV 7), et – pourrions-nous ajouter – par lequel elle peut et doit toujours se laisser interroger et remettre en question. Mais le texte conciliaire ne nous donne aucun critère concret pour discerner quand, dans l'Église, c'est bien la parole de Dieu qui se fait entendre et non une parole humaine, voire une parole impie. Joseph Ratzinger insiste sur le fait que le Concile laisse ainsi une porte ouverte pour l'œcuménisme<sup>33</sup>. Comme nous le verrons, la Constitution suggère au moins dans quelle direction chercher la réponse, et cela dans sa section finale contenant les orientations pastorales et spirituelles.

#### IV. Portée pastorale, spirituelle, œcuménique de la *lectio divina*

<sup>31</sup> Voir K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 622-640 et bien d'autres théologiens protestants.

<sup>32</sup> Cf. L'intervention de N. Edelby dans l'aula conciliaire, in : J.Ch. Hampe, *op.cit.* p. 119-122.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Kommentar*, p. 519-523.

Le parti pris par « *Dei Verbum* » a eu de nombreux résultats positifs depuis le Concile. Il a permis à l'exégèse de prendre un nouveau départ, lequel s'est révélé très fécond pour l'ensemble de la théologie, et d'une valeur inestimable pour le dialogue œcuménique. Sans ce renouveau de la théologie biblique, le dialogue œcuménique post-conciliaire aurait été tout simplement impensable. Depuis le Concile, la théologie de la parole de Dieu a été profondément repensée<sup>34</sup>. Dans ce domaine, la théologie catholique a beaucoup appris des grands projets théologiques du protestantisme du XX<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. La portée pastorale et spirituelle de la Constitution n'en est pas moins significative. Il en est question au chapitre 6, consacré à « la Sainte Écriture dans la vie de l'Église ».

Ce chapitre n'est pas un pieux addendum. Il s'agit vraiment du sommet de la Constitution tout entière. Il commence par une déclaration fondamentale : « L'Église a toujours témoigné son respect à l'égard des Écritures, tout comme à l'égard du Corps du Seigneur lui-même, puisque, surtout dans la Sainte Liturgie, elle ne cesse, de la table de la Parole de Dieu comme de celle du Corps du Christ, de prendre le pain de vie et de le présenter aux fidèles » (DV 21). Il s'agit là de la tradition ancienne des Pères, vivante jusqu'à Thomas a Kempis<sup>36</sup>. Les Pères étaient allés jusqu'à définir l'Écriture comme l'incarnation du Logos<sup>37</sup>. Selon eux, l'Église tire sa vie de l'Écriture comme de l'eucharistie. Écritures et Eucharistie sont Corps du Christ et nourriture de l'âme. Ensemble, elles constituent un même et unique mystère<sup>38</sup>. Ensemble, elles édifient l'Église Corps du Christ<sup>39</sup>.

Par conséquent le Concile, suivant en cela les encycliques bibliques des papes Léon XIII (1893), Benoît XV (1920) et Pie XII (1943), insiste sur l'importance particulière de la Sainte Écriture qui, par contraste avec la Tradition, est la parole de Dieu inspirée (DV 8). Ce qui implique que toute la proclamation de l'Église doit être nourrie par elle et orientée vers elle (DV 21 ; cf. DV 24), que les Écritures doivent être « largement ouvertes » à tous les fidèles (DV 22). Le Concile insiste sur la nécessité d'avoir des traductions utilisables, privilégiant d'abord le texte original et, lorsque cela est possible, réalisées en collaboration œcuménique (DV 22). Il considère l'Écriture « comme l'âme de la sainte théologie » (DV 24). Enfin, il cite un Père de l'Église, Jérôme ; celui-ci ayant affirmé qu'« ignorer les Écritures, c'est ignorer le Christ » (DV 25).

Le Concile tire les implications pratiques de toutes ces affirmations. Il exhorte tous les fidèles en général à lire les Écritures (DV 25), ainsi que les prêtres (PO 13 ; 18), les candidats au sacerdoce (OT 16), les religieux (PC 6) et les laïcs (AA 32). La considération accordée à la Sainte Écriture fut d'une grande importance pour le renouveau liturgique (SC 24 ; cf. 21 ; 51 ; 90 ; 92), et même pour la musique d'Église (SC 112 ; 121). Ces déclarations apportèrent un changement profond et un recadrage positif de la vie spirituelle et des pratiques de piété dans l'Église. En un mot : la Constitution s'avéra spirituellement féconde.

Malheureusement, des ombres se mêlent à la lumière. Souvent l'explication de l'Écriture est tellement unidimensionnelle, compliquée ou stérile sur le plan spirituel, qu'elle contribue à ériger de nouvelles barrières autour de la Bible, empêchant les simples fidèles d'accéder à la Parole au lieu de les y aider. Beaucoup de commentaires parlent davantage des intentions des auteurs bibliques et des différentes strates du texte que du message de Dieu pour nous. La parole de Dieu a alors été remplacée par des mots et des points de vue humains. De telles pratiques ont

<sup>34</sup> H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Einsiedeln, 1960 ; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Freiburg i. Br., 1962 ; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München, 1966 ; K.H. Menke, Art. Wort Gottes. III, in : LThK X, 2001, p. 1301f.

<sup>35</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1 et I/2, Zollikon-Zürich, 1955. 1960 ; G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in : *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen, 1960, p. 319-348 ; E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, p. 307-543 ; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 1, Göttingen, 1988, p. 251-281.

<sup>36</sup> Cf. J. Ratzinger, *Kommentar*, p. 571, note 1 ; Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* IV, 11, 21.

<sup>37</sup> Déjà dans Ignace d'Antioche, *Philadelp.* 5,1 ; on trouvera d'autres références – en particulier d' Origène –, dans H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, p. 401-404 ; voir aussi Jérôme, *In Psalm.* 147, 14,4 ; 80,3.

<sup>38</sup> H. de Lubac, *ibid.* p. 415, etc.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 427. Thomas d'Aquin exprime la même chose avec une extrême concision : l'Église est constituée '*per fidem et fidei sacramenta*', *S. th.* III q. 64, a. 2 ad 3).

contribué à « désintégrer » la Bible, et à faire perdre de vue l'unité intérieure du canon. Heureusement, une réévaluation critique de l'exégèse biblique moderne est en cours, la tendance étant de revenir à une perspective plus théologique qu'anthropologique<sup>40</sup>.

Pour ce qui est de l'étude concrète de la Bible, des méthodes de nature très diverse se répandent. Certaines se règlent davantage sur des notions subjectives que sur une compréhension objective du texte, ce qui tend à court-circuiter les actualisations. Dans de nombreuses explications de type psychologique, des aspects exégétiques secondaires sont mis en avant au détriment de la visée réelle du texte. Au niveau de la confrontation – légitime en tant que telle – entre le texte et les expériences contemporaines, la fonction critique de la Bible à l'égard de nos expériences passe au second plan ; ces dernières en venant à prendre le pas et à servir de références pour critiquer le texte scripturaire. On oublie souvent que, dans la Bible, nous avons à faire avec la parole de Dieu et la réalité de Dieu.

Par conséquent, le renouveau de la *lectio divina*, qui s'inscrit dans la tradition biblique et patristique<sup>41</sup>, me paraît être l'une des conséquences pratiques les plus importantes de « *Dei Verbum* ». Il s'agit d'une lecture priante, individuelle ou communautaire, de la Bible. C'est ainsi, nous dit le Concile que, dans son amour, Dieu s'approche de nous et entre en conversation avec nous (DV 25) ; c'est là que Jésus Christ lui-même est présent (SC 7).

La lecture spirituelle remonte à la tradition culturelle juive en usage à la synagogue, ainsi qu'à la tradition de l'Ancien et du Nouveau Testament (Ne 8, 1-8 ; Lc 4, 15-21 ; Ac 13,14... ; 15,21). Dans l'Église, cette pratique correspond à une tradition qui, des Pères, remonte jusqu'au haut Moyen Âge. Dans les Églises de la Réforme, ce type de lecture fut tenu en grande estime par le piétisme entre autres. Henri de Lubac nous a réouvert cette riche tradition<sup>42</sup>. La renouveler est une tâche pastorale importante. Dans l'Écriture, Marie est considérée comme la figure exemplaire d'une telle écoute spirituelle de la parole de Dieu. Elle est celle qui écoute pleinement la parole qui lui est adressée (Lc 1, 38). Elle l'accueille dans la foi et est dite « bienheureuse » pour cela même (Lc 1,45). Elle garde et médite en son cœur tout ce qu'elle a entendu et vu (Lc 2, 19.51).

La lecture spirituelle n'est pas une recette pour résoudre tous les problèmes d'un seul coup. Elle ne nous dispense pas de l'effort de l'exégèse. La seconde épître de Pierre parle déjà de ce travail d'interprétation des Écritures. En même temps, il met clairement en garde contre les interprétations non autorisées (2 P 1,21). La Bible a été écrite pour des communautés ; elle était lue en assemblée et passait de communauté en communauté. Le canon des Saintes Écritures tire son origine de ce processus de réception complexe. Par conséquent, « *Dei Verbum* » a raison de mettre l'accent sur le fait que la Sainte Écriture, en tant que livre de l'Église, doit être lue et interprétée dans l'esprit de l'Église (DV 12 ; cf. DH 1507 ; 3007).

La parole de Dieu appartient à tous. Par conséquent, son interprétation doit faire l'objet d'un consensus<sup>43</sup>. En écoutant l'Écriture, il est fondamental d'écouter tous ceux qui s'efforcent de l'interpréter. Il est essentiel d'avoir une écoute à la fois synchronique de tout ce qu'entendent nos contemporains, et diachronique de tout ce qu'ont entendu nos prédécesseurs. Une exégèse juste de la parole de Dieu ne peut être que le fruit d'une franche collaboration, dans laquelle tous jouent un rôle – bien que différent. Elle prêtera donc attention au témoignage des ministres de l'Église comme à celui des laïcs et des théologiens, au témoignage des saints et

<sup>40</sup> U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1/1, Neukirchen, 2002, p. 15-20 ; p. 59-119.

<sup>41</sup> Sur les racines bibliques et patristiques, voir l'Article *Lectio Divina* dans *Dictionnaire de spiritualité* IX, c. 470-496 ; et surtout l'introduction maintenant classique de E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla « Lectio divina »*, Milano, 1973. En allemand, *Gott im Wort. Die geistliche Schriftlesung*, Eichstätt, 1997.

<sup>42</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, p. 1856-1864 et *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966. En allemand, on trouvera des extraits dans *Typologie, Allegorie, Geistlicher Sinn*, Einsiedeln, 1999 ; *Histoire et Esprit*, Paris, 1950 ; en allemand *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln, 1968.

<sup>43</sup> La doctrine du *consensus fidelium* « depuis les évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs » (LG 12) a sa place ici. Les aspects partiels correspondent à la doctrine du « *consensus patrum* » (DH 1507) et du « *consensus theologorum* », qui bien sûr ne peuvent se fonder sur la compilation mécanique de citations, mais sur la capacité spirituelle à discerner.

des gens du peuple, au témoignage de la liturgie mais aussi de l'art religieux et de la prophétie venue du monde extérieur. Il s'agit donc d'une écoute catholique de la parole de Dieu, au sens premier de ce qualificatif<sup>44</sup>.

On ne saurait faire trop grand cas de la portée œcuménique de la lecture et de l'interprétation spirituelles de l'Écriture, quand elles sont écoute des autres –sur le plan synchronique et diachronique. En lisant et en contemplant le document qui fonde notre foi commune, notre héritage commun et l'héritage des autres entrent en action et en dialogue. Une telle démarche nous dit ce que nous partageons déjà dans la foi, ce que nous pouvons faire ensemble. Mais elle nous montre aussi ce qu'il serait opportun de faire pour que la communion ecclésiale, existante mais partielle, puisse s'épanouir en une communion ecclésiale totale.

Car s'il est vrai que par sa Parole, Dieu rassemble son Église des quatre vents et qu'il ne peut y avoir de parole de Dieu sans peuple de Dieu<sup>45</sup>, alors nous pouvons dire qu'aujourd'hui encore Dieu rassemble son Peuple dans la *lectio divina* œcuménique. Dans cette *lectio divina* partagée, notre unité partielle devient réalité et prépare, en même temps, le chemin de l'unité plénière. Le dialogue œcuménique progresse, au point de laisser une place au dialogue de Dieu avec les chrétiens divisés dans la lecture spirituelle commune de la parole de Dieu. La lecture spirituelle de l'Écriture et l'exégèse scripturaire sont réponses au malaise œcuménique et exégétique<sup>46</sup>.

En invitant à un renouveau de la *lectio divina*, le Concile a au moins indiqué la direction –sans en avoir fait expressément état– dans laquelle il fallait chercher la réponse aux questions ouvertes concernant la fonction critique de l'Écriture. Car dans la lecture spirituelle, la parole de Dieu, présente dans l'Écriture, ne cesse de venir jusqu'à nous, avec ses admonestations critiques et ses encouragements positifs ; ainsi, l'Église ne cesse-telle de se saisir du miroir. Pour résumer en une phrase, nous pourrions dire que, dans la lecture spirituelle, la parole de Dieu *dans* l'Église rencontre l'Église. C'est en elle que cette Parole peut nous appeler encore et encore à la repentance et au renouveau, exerçant ainsi sa fonction critique dans l'*ecclesia semper purificando* (LG 8).

En conclusion : ce qui advient dans la *lectio divina* est précisément ce que « *Dei Verbum* » exprimait de façon programmatique dans ses mots d'introduction. Dans la lecture spirituelle, nous vivons le « *Verbum religiose audiens* » qui appelle à la repentance et au renouveau ; et c'est ainsi, et seulement ainsi, que l'Église est habilitée à « *fideliter proclamans* », à une proclamation fidèle et cependant toujours nouvelle du « *praeconium salutis* » ; autant dire à témoigner de la parole de Dieu pour la vie du monde, d'une façon adaptée au contexte contemporain.

---

<sup>44</sup> M. Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in : *Die Schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i. Br., 1988, 79-104.

<sup>45</sup> Martin Luther, *Von den Konzilien und Kirchen* (1535), in : WA 50, 629 (Sur les conciles et l'Église in : *Luther's Works*, vol.41, p. 150).

<sup>46</sup> Voir Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950 ; Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris, 1991. En allemand : *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a. M., 1994.