

Les chrétiens, gens de la Parole ?

La Bible, une nourriture pour l'expérience chrétienne d'aujourd'hui¹

Jean Duhaime (Université de Montréal et Société Catholique de la Bible)

Introduction

Dans l'élaboration de la thématique « Bible et catéchèse » pour les Journées de réflexion sur la formation à la vie chrétienne de cette année, nous sommes revenus à plusieurs reprises sur la nécessité de réfléchir en premier lieu sur la Bible comme nourriture essentielle de l'expérience de foi chrétienne, en particulier chez les personnes engagées dans la formation à la vie chrétienne. Il nous semble en effet important d'être d'abord au clair sur ce que la Bible représente pour nous et sur la façon dont elle nourrit notre propre expérience chrétienne si nous voulons être capables de la présenter correctement et de l'utiliser adéquatement dans des activités de formation à la vie chrétienne.

La métaphore de la Bible comme « nourriture » de l'expérience croyante n'est évidemment pas nouvelle. On la retrouve à cinq reprises dans la Constitution dogmatique du Concile Vatican II sur la révélation divine, *Dei Verbum* (= DV), promulguée en 1965. Elles sont toutes concentrées dans le chapitre VI, qui porte sur « La Sainte Écriture dans la vie de l'Église ». Ce chapitre s'amorce par un rappel du « respect » que l'Église a toujours témoigné « 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 21.1). On y souligne également que les Écritures « nous communiquent, de façon immuable, la parole de Dieu lui-même » et que, par conséquent « la prédication ecclésiastique tout entière, tout comme la religion chrétienne elle-même, il faut donc qu'elle soit nourrie et guidée par la Sainte Écriture » (DV 21.1). Cette Parole de Dieu, est en effet dotée d'une si grande puissance « qu'elle se présente comme le soutien et la vigueur de l'Église, et, pour les fils de l'Église, comme la solidité de la foi, la nourriture de l'âme, la source pure et intarissable de la vie spirituelle » (DV 21.2).

La métaphore de la nourriture apparaît aussi à quelques reprises dans l'exhortation apostolique *Verbum Domini* (2010 = VD), dans laquelle, en 2010, le pape Benoît XVI a présenté à sa manière les résultats du Synode des Évêques sur *La Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église*. Elle est appliquée à l'Écriture, entre autres, dans un paragraphe qui a pour titre « Rencontrer la Parole de Dieu dans la Sainte Écriture ». Benoît XVI y rappelle quelques « recommandations des saints sur la nécessité de connaître l'Écriture pour grandir dans l'amour du Christ » et il nous exhorte, à l'exemple de Saint Jérôme, à renouveler « notre engagement à approfondir la Parole que Dieu a donnée à l'Église. De cette façon nous pourrions tendre à ce 'haut degré de la vie

chrétienne ordinaire', souhaité par le Pape Jean-Paul II au commencement du troisième millénaire chrétien, qui se nourrit constamment de l'écoute de la Parole de Dieu » (VD 72,2).

Ces affirmations impliquent une certaine conception de la Parole de Dieu, de la Bible, et de la relation entre les deux. Elles soulèvent aussi la question de savoir comment la Bible, un document du passé, peut être une nourriture pour les chrétiens du troisième millénaire que nous sommes. On peut aussi se demander ce que cela implique dans un contexte de formation à la vie chrétienne. Je vous propose donc d'explorer les questions suivantes :

- Qu'est-ce que la Parole de Dieu ?
- Quel est le rapport entre la Bible et la Parole de Dieu ?
- Comment la Bible peut-elle nourrir l'expérience chrétienne aujourd'hui ?
- Quelles implications pour la formation à la vie chrétienne ?

Outre les évêques dont Benoît XVI reprend le point de vue, plusieurs théologiens catholiques se sont exprimés sur ces questions dans des travaux récents. C'est pourquoi, après avoir exploré la perspective de *Verbum, Domini* sur ces questions, je ferai appel aux réflexions de Sandra Schneiders dans *Le texte de la rencontre* (Schneiders 1991) avant de conclure par quelques remarques empruntées à Joël Molinaro dans *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse* (Molinaro 2011) et à André Fossion dans *Dieu désirable* (Fossion 2010).

Benoît XVI, *Verbum Domini*

L'exhortation apostolique de Benoît XVI comporte une introduction et trois parties intitulées respectivement I. *Verbum Dei* (« La Parole de Dieu »), II. *Verbum in Ecclesia* (La Parole en Église), III. *Verbum pro mundo* (La Parole pour le monde »). Nous nous attarderons surtout à la première et à quelques sections de la seconde.

La Parole de Dieu

Dans la première partie de *Verbum Domini*, Benoît XVI centre d'emblée le propos sur le caractère spécifique de la Révélation biblique : « La nouveauté de la Révélation biblique vient du fait que Dieu se fait connaître dans le dialogue qu'il désire instaurer avec nous » (VD 6). Puis il précise que les Pères synodaux ont insisté sur « les diverses modalités avec lesquelles nous utilisons l'expression 'Parole de Dieu' [...] une Parole unique qui s'exprime de différentes manières ». Dans le Prologue de l'Évangile de Jean, qui sert de fil conducteur à la présentation de l'exhortation apostolique, le *Logos* (« la Parole » en grec) « désigne à l'origine Le Verbe éternel, c.à.d. Le Fils unique engendré par le Père avant tous les siècles », ce Verbe qui « s'est fait chair » (Jn 1,14) en Jésus-Christ (VD 7,1) : « Par conséquent, » conclut Benoît XVI, « l'expression 'Parole de Dieu' indique ici la Personne de Jésus-Christ, le Fils éternel du Père, fait homme » (VD 7,1).

Le second alinéa de ce paragraphe ajoute que l'expression « Parole de Dieu » recouvre aussi les diverses modalités d'expression du Verbe unique dans ce qu'on pourrait appeler « symphonie à plusieurs voix » : celles de la création, de l'histoire du salut, des prophètes et des Apôtres, dont l'enseignement est transmis par la Tradition et consigné dans la Bible :

« [...] la création elle-même, le *liber naturae*, fait aussi essentiellement partie de cette symphonie à plusieurs voix dans laquelle le Verbe unique s'exprime. En même temps, nous affirmons que Dieu a communiqué sa Parole dans l'histoire du salut, qu'il a fait entendre sa voix ; par la puissance de son Esprit, 'il a parlé par les prophètes'. La Parole divine se révèle donc au cours de l'histoire du salut et elle parvient à sa plénitude dans le Mystère de l'Incarnation, de la mort et de la Résurrection du Fils de Dieu. La Parole de Dieu est encore celle qui est prêchée par les Apôtres, dans l'obéissance au Commandement de Jésus ressuscité : 'Allez dans le monde entier. Proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création' (Mc 16,15). La Parole de Dieu est donc transmise dans la Tradition vivante de l'Église. Enfin, la Parole divine, attestée et divinement inspirée, c'est l'Écriture Sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament » (DV 7,2).

La fin de ce paragraphe tire quelques conclusions qui découlent de cet usage analogique de l'expression « Parole de Dieu ». Pour les fins de notre exploration, retenons surtout cette précision : « Tout cela nous fait comprendre pourquoi, dans l'Église, nous vénérons beaucoup les Saintes Écritures, bien que la foi chrétienne ne soit pas une 'religion du Livre' : le Christianisme est la 'religion de la Parole de Dieu' (VD 7,2). Les paragraphes qui suivent détailleront ces divers aspects de la « Parole de Dieu ». Concentrons-nous principalement sur la compréhension des « Saintes Écritures », la Bible des chrétiens, et leur rapport à la Parole de Dieu selon *Verbum Domini*.

Bible et Parole de Dieu

Pour *Verbum Domini*, comme on vient de le voir, « l'Écriture Sainte » est une des « modalités d'expression du Verbe unique », et, à ce titre, elle est Parole de Dieu : « Enfin, la Parole divine, attestée et divinement inspirée, c'est l'Écriture Sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament » (VD 7,2).

Parmi les diverses modalités de la Parole de Dieu, *Verbum Domini* insiste surtout sur le Christ et propose une « Christologie de la Parole » (VD 11-13). C'est dans ce contexte qu'on rappelle (en référence à DV 14) que « tout l'Ancien Testament se présente déjà comme l'histoire dans laquelle Dieu communique sa Parole » (VD 11,1). Mais c'est avant tout « la Personne même de Jésus » et son « histoire unique et singulière » qui est « la Parole définitive que Dieu dit à l'humanité », puisque c'est en lui que « 'Le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous' (Jn 1,14a) » (VD 11,2).

Verbum Domini évoque également « la mission de l'Esprit Saint en lien avec la Parole divine ». Le document précise que « la communication que Dieu fait de lui-même implique toujours la relation entre le Fils et l'Esprit Saint » (VD 15,1). L'Esprit est présent dans l'histoire du salut, en particulier dans la vie de Jésus et dans la mission des

apôtres (VD 15,1). C'est grâce à son action que la Parole de Dieu « s'exprime en paroles humaines » et que l'Église peut l'annoncer ; c'est aussi « cet Esprit qui inspire les auteurs des Saintes Écritures » (VD 15,2 ; voir 17,1 citant DV 7).

Le rôle de l'Esprit permet donc d'associer l'Écriture aux autres modalités de la Parole de Dieu : c'est en effet, dit-on, par l'action de l'Esprit Saint que la Parole de Dieu « vient à nous dans le Corps du Christ, dans le Corps eucharistique et dans le Corps des Écritures par l'action de l'Esprit Saint » (VD 16,1). Le par. 19 revient plus spécifiquement sur l'inspiration de l'Écriture, en reprenant une formulation de *Dei Verbum* qui insiste sur le double aspect, humain et divin du texte sacré : « L'Écriture Sainte est 'Parole de Dieu en tant que, sous le souffle de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit' » (VD 19,1 citant DV 9). Dieu en est donc reconnu comme l'auteur véritable, même si « on reconnaît toute l'importance de l'auteur humain qui a écrit les textes inspirés » (VD 19,1).

La finale du par. 7 réaffirme le statut de l'Écriture comme Parole de Dieu, en insistant sur le lien étroit entre Écriture et Tradition : « L'Écriture doit donc être proclamée, écoutée, lue, accueillie et vécue comme la Parole de Dieu, dans le sillage de la Tradition apostolique dont elle est inséparable » (VD 7,2 ; voir DV 10). Le sens du comparatif « *comme* la Parole de Dieu » n'est cependant pas explicité. Les par. 17 et 18, qui articulent davantage le rapport entre Tradition et Écriture, fournissent aussi quelques énoncés complémentaires sur la nature de l'Écriture. En s'appuyant à nouveau sur *Dei Verbum* on rappelle que ce qui a été « consigné par écrit », par les Apôtres ou des hommes de leur entourage est « le message de salut » tel qu'il s'est exprimé dans la tradition apostolique (VD 17,1 citant DV 7) ; cette tradition demeure une « réalité vivante et dynamique » qui « progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit » (VD 17,2, citant DV 8). C'est cette Tradition vivante de l'Église « qui nous fait comprendre de manière adéquate la Sainte Écriture comme Parole de Dieu » (VD 17,2), cette Parole qui « se donne à nous dans l'Écriture sainte comme témoignage inspiré de la Révélation » (VD 18,2). Cette section insiste aussi sur l'unité de l'Écriture en rappelant l'analogie des Pères de l'Église entre « le Verbe de Dieu qui se fait 'chair' et la Parole qui se fait livre' » (VD 18,1) : « Comprise ainsi, l'Écriture Sainte se présente à nous, bien que dans la multiplicité de ses formes, comme une réalité unifiée » (DV 18,1).

En résumé, selon *Verbum Domini*, la Bible chrétienne ou les « Saintes Écritures » est une des modalités d'expression de la Parole de Dieu, un témoignage inspiré de la Révélation qui culmine dans l'incarnation du Christ, une réalité unifiée dont le discernement comme « Parole de Dieu » requiert que l'on se situe sous la mouvance de l'Esprit et dans la Tradition vivante de l'Église. C'est dans ce contexte que la Bible peut devenir une nourriture pour l'expérience chrétienne.

La Bible, nourriture de l'expérience chrétienne

Comment, d'après *Verbum Domini*, la Bible peut-elle nourrir l'expérience chrétienne d'aujourd'hui ? La réponse peut s'articuler autour de la réflexion de *Verbum Domini* sur

l'interprétation ou « l'herméneutique » de l'Écriture Sainte en Église et sur la réception de « la Parole de Dieu en Église » (*Verbum in Ecclesia*).

Dans sa réflexion sur l'herméneutique de l'Écriture Sainte dans l'Église, Benoît XVI invite les exégètes, les théologiens et tout le Peuple » à considérer l'Écriture « pour ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu qui se communique à nous à travers une parole humaine ». Rédigée sous l'inspiration de l'Esprit Saint, elle doit être interprétée, comme l'a rappelé le Concile Vatican II, « dans le même Esprit » (DV 12) ; puisque c'est cet Esprit « qui anime la vie de l'Église », c'est en Église que peut se développer une authentique interprétation des Écritures (voir VD 29,2).

L'objectif de l'interprétation biblique, comme l'a indiqué la Commission Biblique Pontificale en 1993 (= CBP 1994), est d'éclairer le sens du texte « comme parole actuelle de Dieu » (cité dans VD 33,2). Il ne s'agit donc pas seulement de resituer un texte dans son contexte d'origine et d'en préciser le sens pour ses premiers destinataires, comme peuvent le faire les méthodes historiques (évoquées comme indispensables au par. 32). Il s'agit plutôt, en s'appuyant sur ce sens premier du texte, d'en dégager le sens pour aujourd'hui : « *le juste sens d'un texte ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu de lecteurs qui se l'approprient* » (CBP 1994, cité par VD 30,2).

On rappelle ici que l'exégèse patristique a développé pour ce faire une articulation entre le sens « littéral » d'un texte (qui « enseigne les événements ») et diverses modalités du « sens spirituel » grâce auquel il est mis en relation avec la foi, la morale et l'espérance chrétiennes (voir VD 37,2-3). La Commission Biblique Pontificale, dont le document de 1993 est cité à nouveau, a formulé cela sous forme d'une corrélation à établir entre le texte biblique et le monde d'aujourd'hui : « on n'est fidèle à l'intentionnalité des textes bibliques que dans la mesure où l'on essaie de retrouver, au cœur de leur formulation, la réalité de foi qu'ils expriment et où l'on relie cette réalité à l'expérience croyante de notre monde » (cité dans VD 39,4).

Cela suppose « un dépassement de la lettre » du texte (VD 38) et sa lecture dans le contexte de l'ensemble l'Écriture (VD 39). Cela est particulièrement vrai pour les textes de l'Ancien Testament, qui sont « accomplis » dans le Nouveau selon une triple dimension de continuité, de rupture, et d'accomplissement-dépassement (VD 40 ; voir VD 41). Cela est aussi vrai pour les « pages obscures de la Bible [...] en raison de la violence et de l'immoralité qu'elles contiennent parfois » et qu'on explique par l'éducation progressive que Dieu fait patiemment de son peuple (VD 42).

Concrètement, que propose *Verbum Domini* pour nous aider à « rencontrer la Parole de Dieu dans la Sainte Écriture » (VD 72), et à lire un texte biblique comme « parole actuelle de Dieu » (VD 33,2) ? Outre la place déterminante qu'occupe la Sainte Écriture dans la liturgie « lieu privilégié de la Parole de Dieu » (thème des par. 52-71), on souligne surtout la nécessité d'une lecture « orante et fidèle » de la Bible (VD 72,1), faite « dans la communion de l'Église » (VD 86,2) et dans la tradition de la *Lectio divina*.

Cette approche priante de la Sainte Écriture est longuement décrite au par. 87 qui en justifie l'intérêt en citant le message final du Synode : la *Lectio divina* « est capable d'ouvrir au fidèle le trésor de la Parole de Dieu et de provoquer ainsi la rencontre avec le Christ, Parole divine vivante » (Message final n. 9 cité dans VD 87,1). Benoît XVI en rappelle les étapes fondamentales. Il y en a quatre... et une cinquième :

(1) « [...] elle s'ouvre par la lecture (*lectio*) du texte qui provoque une question portant sur la connaissance authentique de son contenu : *que dit en soi le texte biblique ?* Sans cette étape, le texte risquerait de devenir seulement un prétexte pour ne jamais sortir de nos pensées. »

(2) « S'en suit la méditation (*meditatio*) qui provoque une question [...] : *que nous dit le texte biblique ?* Ici, chacun personnellement, mais aussi en tant que réalité communautaire, doit se laisser toucher et remettre en question, car il ne s'agit pas de considérer des paroles prononcées dans le passé mais dans le présent. »

(3) « L'on arrive ainsi à la prière (*oratio*) qui suppose cette autre question : *que disons-nous au Seigneur en réponse à sa Parole ?* La prière comme requête, intercession, action de grâce et louange, est la première manière par laquelle la Parole nous transforme.

(4) « Enfin, la *Lectio divina* se termine par la contemplation (*contemplatio*), au cours de laquelle nous adoptons, comme don de Dieu, le même regard que lui pour juger la réalité, et nous nous demandons : *quelle conversion de l'esprit, du coeur et de la vie le Seigneur nous demande-t-il ?* »

En outre, rappelle Benoît XVI,

(5) « la *Lectio divina* ne s'achève pas dans sa dynamique tant qu'elle ne débouche pas dans l'action (*actio*), qui porte l'existence croyante à se faire don pour les autres dans la charité » (VD 87).

En résumé, en cohérence avec sa présentation de la Bible comme l'une des modalités de la Parole de Dieu, *Verbum Domini* invite à une lecture qui s'enracine dans le sens premier d'un texte (établi par une approche historique) et cherche à développer une corrélation avec une ou des situations contemporaines (individuelles ou communautaires) pour dégager de ce texte, situé dans l'ensemble de l'Écriture et de la tradition de l'Église un sens « spirituel » (en rapport avec la foi, la charité ou l'espérance chrétiennes), dans une démarche méditative et priante de *lectio divina*.

Implications pour la formation à la vie chrétienne

Quelles sont les implications d'une telle perspective sur la formation à la vie chrétienne ? On peut trouver des indications à ce sujet dans plusieurs paragraphes de *Verbum Domini*, principalement dans la section sur « La Parole de Dieu dans la vie ecclésiale » (par. 72-89) où il est question de formation.

Puisque la Parole de Dieu occupe une place centrale dans la vie de l'Église (voir VD 73,1) et que la Bible en est une des modalités d'expression privilégiées, *Verbum Domini* préconise divers moyens pour que des prêtres et des laïcs, correctement préparés, « puissent instruire le Peuple de Dieu dans une approche authentique des Écritures » (VD

73,2). Cela peut se faire par « le développement de petites communautés [...] dans lesquelles seront encouragées la formation, la prière et la connaissance de la Bible selon la foi de l'Église » (VD 73,3).

En ce qui concerne la catéchèse (VD 74), Benoît XVI renvoie principalement au Directoire général de 1997 qui contient « des indications précieuses pour l'animation biblique de la catéchèse » (VD 74,2). Le « contact assidu avec les textes eux-mêmes » y est encouragé, tout comme « la connaissance des figures, des événements et des expressions fondamentaux du texte sacré » qui peut être atteinte par « une *mémorisation* intelligente de certains passages bibliques » (VD 74,2). On souligne par ailleurs que l'activité catéchétique « implique toujours de rapprocher les Écritures de la foi et de la Tradition de l'Église » (VD 74,2).

Le paragraphe suivant insiste sur la nécessité d'une « formation convenable des chrétiens et, en particulier, des catéchistes », à forte teneur biblique, qui devrait contribuer à « donner un caractère plus fortement biblique à toute la pastorale de l'Église » (VD 75). On invite aussi à ménager des moments de formation biblique lors des rassemblements ecclésiaux (VD 76). Cet intérêt pour la Bible devrait également s'étendre, par divers moyens, à tous les niveaux de la vie ecclésiale et à tous les états de vie (voir VD 78-85) et préparer les chrétiens à annoncer la Parole de Dieu dans le monde et à en témoigner par leur engagement (ce qui est l'objet de la dernière partie de VD).

Selon *Verbum Domini*, c'est donc l'ensemble de la vie chrétienne qui doit être vécue comme une rencontre de la Parole de Dieu. La formation à la vie chrétienne, dans l'activité catéchétique ou autrement, doit par conséquent chercher à développer une grande familiarité avec la Bible, comprise comme expression actuelle de la Parole de Dieu adressée à la communauté chrétienne et à chaque personne individuellement et interprétée en communion avec la tradition de l'Église.

La Bible, texte de la rencontre

Suite à ce parcours, sélectif, mais assez représentatif, je crois, dans *Verbum Domini*, je voudrais apporter quelques éléments complémentaires susceptibles d'alimenter la réflexion. Je les emprunte à Sandra M. Schneiders qui a publié en 1991 un ouvrage remarquable sur l'interprétation biblique, *The Revelatory Text*, dont la version française est parue en 1995 sous le titre *Le texte de la rencontre*. Ce livre veut explorer la nature du texte biblique et répondre à la question : « Qu'est-ce qui constitue une interprétation intégrale, c'est-à-dire transformante du texte biblique ? » (p. 11). Il est, dit-elle « le fruit de ma conviction singulière, passionnée même, en la possibilité pour la Bible, spécialement pour le Nouveau Testament, de devenir lieu et médiation de la rencontre révélatrice avec Dieu, c'est-à-dire un texte révélateur pour ses lecteurs » (p. 13). Le livre se divise en deux parties : I. Le Nouveau Testament comme Écriture Sainte et II. L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture Sainte. Je voudrais attirer l'attention principalement sur les réflexions de Schneiders concernant (1) l'expression

« Parole de Dieu » et la Bible comme Parole de Dieu et (2) l'appropriation du texte biblique par le lecteur contemporain.

Parole de Dieu et Bible

En introduction, Schneiders précise la manière dont elle utilise l'expression « P/parole de Dieu », avec ou sans majuscule initiale : « [...] je réserve l'emploi de 'Parole de Dieu' », avec un « P » majuscule, « pour désigner la deuxième personne de la Trinité, ou Jésus comme incarnation de cette personne, ou le mystère de la révélation divine, que ce soit dans l'écriture, en Jésus ou en quelque autre réalisation. Je recours à l'expression 'parole de Dieu' avec une minuscule pour parler de l'écriture », avec une minuscule également, « c'est-à-dire le livre lui-même ou sa lecture ou sa proclamation [...] » (p. 17). Pour Schneiders, cette expression « est d'abord et avant tout une expression linguistique » qui « en dépit de l'opinion largement répandue chez les fondamentalistes, [...] ne peut pas être prise à la lettre » (p. 51-52). Il s'agit d'une métaphore: « Une métaphore est une proposition qui, prise à la lettre, est absurde », mais qui a du sens « sur un autre plan » (p. 58). Elle renvoie à une réalité plus profonde en lui appliquant une image qui dit à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas.

L'expression « L'Écriture sainte est la parole de Dieu » est une métaphore. Son contenu « ne renvoie pas littéralement au discours divin, mais à la réalité beaucoup plus significative de la révélation divine, qui n'est certainement pas enfermée dans les frontières du langage humain » (p. 60).

La révélation divine à laquelle réfère cette expression est « la communication volontaire que Dieu fait de lui-même aux êtres humains » (p. 63), par diverses médiations qui ont été comprises comme expression ou « paroles » de Dieu. Dans les traditions juive, puis chrétienne, les principales sont : la nature, l'histoire d'Israël comme relation entre Dieu et son peuple, la Loi, les oracles des prophètes, les prières des prêtres et du peuple, la sagesse des sages, etc. « Et quand, après plusieurs siècles, les juifs ont confié à l'écrit leur expérience religieuse, dans une réinterprétation continue des expressions de leur vie avec Dieu, ils ont considéré l'ensemble de ces livres comme la parole de Dieu, non pas qu'il fût le seul lieu de la rencontre humano-divine, le seul endroit où Dieu 'a parlé', mais parce que cet ensemble de livres leur rappelait et interprétait pour eux la multitude des lieux où Dieu avait habité leur vie dans le passé. L'écriture devenait ainsi pour l'expérience vécue une source de lumière, toujours révélatrice et garante de rencontres futures » (p. 71).

Une partie de cette expérience correspondait à une « attente messianique », l'espérance d'une révélation complète et d'un monde idéal. Ceux qui deviendraient « les chrétiens » ont reconnu « en Jésus de Nazareth le messie promis et, dans son mystère pascal, l'inauguration des temps messianiques. Ils ont interprété sa vie et son enseignement, en particulier sa mort et sa résurrection, comme la révélation complète et définitive de Dieu. Ils en sont venus à le considérer comme la présence même de Dieu [...] venu en personne partager la vie humaine. La proclamation, et éventuellement la

mise par écrit dans le Nouveau Testament, de tout [?] ce qui avait été expérimenté en et par Jésus, devint une composante de l'expérience elle-même et mit cette expérience révélatrice à la disposition de ceux qui viendraient par la suite. Concrètement, la vie même de la communauté édifiée par la présence active de l'esprit de Jésus ressuscité devint le lieu d'une rencontre continue et renouvelée de ce dernier et de Dieu à travers lui » (p. 71).

Schneiders précise encore : « Le référent de la métaphore 'parole de dieu' est dès lors une réalité complexe beaucoup plus vaste que les seules écritures. Pour les chrétiens, en effet, le premier référent de l'expression est Jésus lui-même, parce que toutes les formes symboliques du don que Dieu fait de lui-même trouvent en lui leur point de référence unifiant » (p. 72).

Ce qui est vrai du rapport entre la Bible et la « parole de Dieu » l'est aussi de la révélation. La Bible n'est pas la révélation, mais elle en est un témoin symbolique, en ce sens qu'elle recourt à cette forme de symbolisation ou de représentation humaine par excellence qu'est le langage : « [...] nous ne pouvons pas dire que la Bible est, purement et simplement, la révélation. Il est plus juste de dire que la Bible est (potentiellement) révélatrice, que de dire qu'elle est la révélation. L'écriture est un témoin privilégié du don que Dieu fait de lui-même depuis le moment de la création et jusqu'à la fin des temps. Mais elle est un témoin symbolique et cela signifie qu'elle ne devient effectivement le lieu de la rencontre humano-divine que dans l'acte d'interprétation » (p. 73). Et quelques lignes plus loin, elle conclut, à propos plus spécifiquement du Nouveau Testament : « [...] pour les chrétiens d'aujourd'hui, le Nouveau Testament, pris isolément, n'est pas purement et simplement la parole de Dieu. Il est un lieu privilégié de la rencontre divine mais seulement quand il est interprété comme une composante du mystère entier du don historique que Dieu fait de lui-même à l'humanité » (p. 73-74).

Finalement, Schneiders examine le sens que peut avoir l'expression « parole de Dieu » en rapport avec le texte écrit, l'objet physique « Bible » qui préserve le témoignage sur la révélation divine. Elle le voit comme un « sacrement », défini comme une sorte de symboles « particulièrement efficaces comme médiation de la rencontre humano-divine » (p. 75). Parler de la Bible comme « le sacrement de la parole de Dieu » signifie que le mystère de la révélation divine « s'exprime par là sous une forme claire et transparente » qui attire notre attention sur ce mystère « et soutient ainsi notre écoute de la parole de Dieu, partout où nous la rencontrons » (p. 76-77).

Pour illustrer la manière dont l'expression « parole de Dieu » s'applique à la Bible, Schneiders emprunte la distinction que le philosophe Hans-Georg Gadamer fait entre l'*objet d'art* et l'*œuvre d'art* : « Un objet d'art est un objet physique comme une statue, une peinture, une partition musicale ou le manuscrit d'une pièce. L'objet d'art ne devient véritablement œuvre d'art que lorsqu'il est regardé, écouté ou joué. [...] Le texte biblique, comme objet physique, est un objet d'art religieux. C'est la réalité matérielle stable qui jouit d'une existence durable. Mais l'écriture comme porteuse de sens, comme

sacrement de la parole de Dieu, est une œuvre d'art. [...] Elle doit 'venir à l'être' en tant que sens par une actualisation qui se réalise par la lecture, c'est-à-dire par l'interprétation. [...] L'importance du texte comme réalité matérielle tient précisément dans le fait qu'il fournit la possibilité d'actualisations futures de la parole de Dieu. Bien plus, le texte circonscrit le sens comme une structure idéale telle que les interprétations futures sont en relation avec les précédentes » (p. 77-78).

En résumé, pour Schneiders, la Bible ou l'écriture, « en témoignant de la révélation fondamentale, constitue une possibilité privilégiée de révélation pour aujourd'hui. Pour quiconque s'en approche dans la foi, l'écriture est un moyen qu'à Dieu de se communiquer, de se donner lui-même » (p. 84). Encore faut-il que ce texte soit lu et interprété, comme une partition musicale, dans la fidélité à son « sens premier » et à une tradition d'interprétation qui le réactive toujours en fonction de la situation particulière de l'interprète. Schneiders s'attarde à cette question dans la deuxième partie de son livre « L'interprétation du Nouveau Testament comme Écriture Sainte » ; sa réflexion sur le sujet permet de mieux comprendre comment la Bible peut devenir une nourriture pour l'expérience chrétienne contemporaine dans une démarche qui débouche sur une « appropriation » du texte et de ce qu'il véhicule.

La Bible comme nourriture de l'expérience chrétienne : l'appropriation

Schneiders articule sa réflexion sur l'interprétation autour de trois types d'approches différentes correspondant à ce qu'elle appelle l'étude ou l'exploration du « monde *derrière* le texte », le « monde *du* texte » et le « monde *devant* le texte ». C'est surtout ce dernier point qui nous intéresse.

Le monde *derrière* le texte est à la fois le contexte historique dans lequel il a pris forme, les personnes, événements ou les institutions « réels » auxquels il se réfère, le sens des mots et des concepts dans sa culture d'origine, etc. C'est le domaine par excellence des méthodes historiques et de diverses approches inspirées des sciences sociales. Le texte devient alors une « *fenêtre* » sur le monde ancien, par laquelle on parviendra à discerner, jusqu'à un certain point, le ou les auteurs, leurs schèmes historique, théologique ou idéologique, la communauté à laquelle le texte a d'abord été adressé, et le monde ancien où vivait cette communauté » (p. 192). Mais il faut être conscient que nous n'avons accès au monde « *derrière* » le texte qu'indirectement et que notre travail est toujours un travail de reconstruction effectué à partir de notre situation actuelle.

Le monde *du* texte, c'est le texte « tel qu'il se présente » et qu'il fonctionne « comme un système de signes qui engendrent du sens et comme un 'miroir' où le lecteur est révélé à lui-même dans le mouvement d'accueil du texte » (p. 192). Les méthodes littéraires sont ici mises à contribution pour comprendre comment un texte est structuré, comment un récit ou un discours est construit, et par quels mécanismes il « produit » du sens et implique le lecteur. Cette étude ne requiert pas nécessairement une connaissance du « contexte historique » ou une recherche de « l'intention de l'auteur » ou du sens possible pour les premiers destinataires. Elle scrute plutôt le texte lui-même comme une entité

autonome et signifiante, dans une perspective synchronique plutôt que diachronique. Elle voit la distanciation du texte par rapport à son contexte d'origine et son milieu de production, sa « décontextualisation » comme une richesse plutôt qu'une limite, car cela ouvre la possibilité à de nouveaux lecteurs, de s'approprier ce texte en entrant en dialogue avec lui à partir de contextes différents dans lesquels pourront s'actualiser de nouvelles possibilités de sens.

Cela nous amène à la troisième dimension, celle du monde *devant* le texte. Ce monde est celui de « *la signification du texte pour aujourd'hui* : ce que l'on peut dire du matériau biblique pour la réflexion théologique contemporaine, le défi lancé par le texte au croyant contemporain, sa puissance de transformation » (p. 192). Ces questions, poursuit Schneiders, « sont les questions herméneutiques posées par le théologien, le spécialiste de la spiritualité, le pasteur, le croyant » (p. 192). Elle reconnaît toutefois que « le plus souvent les exégètes combinent leurs intérêts » pour ces trois dimensions, à des degrés variables.

Comment fonctionne l'exploration de ce monde « devant » le texte ? Essentiellement par un processus d'interprétation grâce auquel « le lecteur entre dans le monde de sens que projette le texte, se l'approprie et en est dès lors transformé » (p. 261). C'est ce qu'explique Schneiders plus en détail en s'appuyant sur des travaux de Hans-Georg Gadamer et de Paul Ricoeur.

C'est son caractère littéraire qui confère à un texte la capacité de déployer un monde « devant » lui : « Une œuvre littéraire ouvre un espace, crée tout un monde, où le lecteur est invité. [...] quand on a lu un grand roman ou une belle pièce, on a l'impression d'avoir appartenu à un autre univers pendant tout le temps de l'expérience artistique. [...] on entre en relation avec les personnages, on s'identifie à eux, on accepte ou on rejette les valeurs proposées par l'œuvre, on s'inquiète de ce qui arrive, de la façon dont l'intrigue se développe et finalement se dénoue. [...] On a vécu une vie différente, dans un monde différent et on revient à la réalité de la vie quotidienne transformé en quelque façon » (p. 278). Le texte nous a fait voir un autre monde, une « autre *réalité* possible » (p. 279).

Cela s'applique de manière particulièrement pertinente aux textes bibliques, par exemple aux évangiles synoptiques : « Jésus invite ses auditeurs à discerner au milieu d'eux un monde nouveau appelé le 'règne de Dieu'. Le lecteur est mis au défi d'entrer dans ce monde en devenant disciple, serviteur de la parole, à la suite de Jésus. (p. 279). Le problème « herméneutique » du Nouveau Testament est alors de voir « comment des croyants venus plus tard, qui n'ont ni vu ni entendu le Jésus terrestre, mais le rencontrent seulement à travers le texte, peuvent eux aussi recevoir l'invitation à entrer dans le monde devant le texte, ce monde qui sera aussi transformant pour eux que pour ceux qui les premiers, ont entendu les paraboles et suivi Jésus » (p. 279).

C'est ici précisément qu'entre en jeu l'« appropriation » : « Lorsqu'on a lu une œuvre profondément touchante, surtout si elle rejoint les questions les plus importantes de la vie, lorsqu'on a été tellement *pris* qu'on en ressort bouleversé ou exalté, on ressent

le besoin profond de revenir sur le sujet de cette œuvre ou d'en discuter. Ce retour ou cet échange ne s'intéresse pas à l'exégèse ni à la critique littéraire, mais au sens existentiel » » (p. 290). On entre alors dans un processus d' « interprétation transformante » qui relève du domaine de la spiritualité, « d'un effort conscient pour intégrer sa vie en se dépassant et en visant l'horizon des valeurs ultimes » selon la définition que Schneiders donne de la spiritualité (p. 290).

Dans ce travail d'interprétation, on « entreprend un authentique dialogue avec le texte, dialogue qui, comme tout dialogue, non seulement permet mais exige une transformation de l'interprète aussi bien que du texte » (p. 291). La dernière partie de cette affirmation demande réflexion. Comment est-il possible que le texte soit transformé dans cette relation de « dialogue herméneutique »?

Schneiders recourt à un nouvel exemple connu de ses lecteurs américains pour montrer comment les possibilités de sens d'un texte se déploient dans l'histoire à mesure qu'il produit son effet (ce qu'elle appelle « l'histoire efficace du texte ») et qu'il est reçu dans de nouveaux contextes. La Déclaration d'indépendance des États-Unis affirme que « tous les hommes ont été créés égaux ». Ce principe « a amorcé dans la nouvelle nation une expérience historique qui a progressivement dévoilé aux Américains l'humanité, et par conséquent l'égalité en droit, de toutes les personnes, aussi bien les femmes, les enfants, les personnes de couleur, les immigrants, les pauvres et les handicapés, que les adultes mâles, blancs et propriétaires » (p. 293).

Les hommes du 18^e s. qui ont produit cette déclaration avaient en vue essentiellement la dernière catégorie, mais le terme générique « homme » ouvrait une possibilité de sens et a permis une prise de conscience progressive dans une réflexion sur « l'objet dont traite le texte », c'est-à-dire sur la question à laquelle il répond : « La question derrière le texte n'est pas : 'Qui est égal ?', mais 'Quel est le fondement de l'égalité reconnue entre les hommes ?' La réponse est : 'Leur humanité'. Par conséquent, si on attribue l'humanité à d'autres que ceux que les auteurs de la Déclaration avaient à l'esprit, l'affirmation d'égalité s'applique aussi bien à eux, indépendamment des restrictions mentales de ceux qui ont rédigé la Déclaration » (p. 293).

Un phénomène semblable se produit dans l'appropriation de la Bible. Revenant au Nouveau Testament, Schneiders écrit : « Le sens du Nouveau Testament ne se limite pas au sens voulu par ses auteurs. [...] Le texte a un surplus de sens qui agit en réciprocité avec la conscience historique des chrétiens d'aujourd'hui, et ceux-ci, en partie à cause de leur éducation aux valeurs de l'Évangile [...], ont pris conscience que l'esclavage, l'antisémitisme, et les structures patriarcales étaient moralement inacceptables » (p. 294).

C'est cette interaction qui permet de se confronter de façon féconde aux textes obscurs ou difficiles de la Bible et de les contester sans renoncer à la revendication de la Bible d'être « un texte révélateur » : « Pour l'interprète qui considère le texte comme un texte humain (quoique divinement inspiré) médiatisant la rencontre révélatrice avec Dieu,

les limites théologiques et morales du texte ne sont pas plus destructrices que ses limites scientifiques, psychologiques, éthiques, historiques ou autres » (p. 295).

Au contraire, la résistance que nous offrons à un texte qui nous semble contredire ce que l'ensemble de notre éducation et de notre expérience humaine et chrétienne nous a appris est plutôt une chance de faire émerger de ce texte ce que Dieu veut nous communiquer aujourd'hui à travers lui : « [...] la question décisive n'est pas simplement : 'Que dit le texte ?' mais 'Quel est le sens du texte pour la communauté croyante ?' Une part de ce sens peut être que quelques-unes des croyances partagées et des positions prises par la communauté au cours de son histoire sont fausses et immorales, et ce jugement se fonde sur ce que la communauté a compris au long de son éducation par ce texte » (p. 295).

Et Schneiders conclut : « L'appropriation du sens d'un texte, l'interprétation menée à son terme avec sa capacité de transformation » est « un dialogue permanent avec le texte concernant l'objet dont il traite. Pour le croyant, [...] ce dialogue est enraciné dans la conviction que ce texte est une médiation de la révélation divine transformante », qu'il est « le texte révélateur » (p. 296).

C'est ce type de dialogue qui permet au texte biblique, je crois, de devenir une nourriture essentielle, sans cesse renouvelée, pour l'expérience chrétienne. C'est l'appropriation, menée en communauté de foi, qui permet à la Bible de devenir vraiment la parole que Dieu nous adresse aujourd'hui.

Synthèse et conclusion : développer la compétence biblique

On aura sans doute noté au fil de l'exposé les principales similarités et différences entre les points de vue de Benoît XVI dans *Verbum Domini* et de Sandra Schneiders dans *Le texte de la rencontre*. Les deux reconnaissent le caractère « analogique » ou « métaphorique » de l'expression « P/parole de Dieu ». Pour l'un est l'autre, cette Parole est avant tout le Christ, le Verbe incarné en qui Dieu se révèle d'une manière exceptionnelle au monde. Les deux reconnaissent aussi que Dieu se révèle dans la création, dans l'histoire d'Israël et dans l'expérience des premières communautés chrétiennes. Ils considèrent également tous deux que le but de l'interprétation biblique est d'amener le lecteur ou la lectrice à une compréhension qui fait sens pour aujourd'hui et qui suscite la « conversion » ou la « transformation » de l'existence.

Les principales différences se situent dans la manière de présenter le rapport entre la Bible et la Parole de Dieu et dans les moyens préconisés pour en discerner le sens pour aujourd'hui. Pour *Verbum Domini*, le texte biblique est une des « modalités de la Parole de Dieu » et l'Écriture doit par conséquent être « proclamée, écoutée, lue, accueillie et vécue comme la Parole de Dieu » (VD, 7,2). C'est la lecture dans l'Esprit Saint et selon la tradition de l'Église, en particulier par le recours aux étapes de la *lectio divina* qui permet d'en dégager le sens spirituel et de l'actualiser dans sa vie. Chez Schneiders, la Bible est un « sacrement », un témoin symbolique efficace de la révélation, qui devient le médiateur d'une rencontre avec Dieu, lorsque son potentiel est « activé » par

l'interprétation, comme la partition qui ne devient musique que lorsqu'elle est interprétée par un artiste de talent. L'interprétation apporte toujours quelque chose de neuf à la fois à cause du « surplus de sens » disponible dans le texte et à cause de la situation particulière de sa recontextualisation dans la vie des croyants avec lequel il interagit. C'est à cet interface, l'interaction entre le texte et l'interprète, précisément, que Schneiders situerait la rencontre « humano-divine », c'est dans cette relation sans cesse renouvelée qu'elle localiserait la « parole » par laquelle Dieu se donne à nous aujourd'hui.

Au-delà de ces différences, Benoît XVI et Schneiders s'entendent tous deux pour dire que le sens véritable d'un texte biblique pour aujourd'hui ne se limite pas à son sens « littéral », mais qu'il doit être recherché dans un dialogue entre le texte et le lecteur autour des questions de fond et des enjeux sur lesquels il porte. Dans *Verbum Domini*, cela est exprimé dans l'énoncé emprunté à la Commission Biblique Pontificale qu'« on n'est fidèle à l'intentionnalité des textes bibliques que dans la mesure où l'on essaie de retrouver, au cœur de leur formulation, la réalité de foi qu'ils expriment et où l'on relie cette réalité à l'expérience croyante de notre monde » (cité dans VD 39,4). Chez Schneiders, cela est formulé à partir de la réflexion de Gadamer et de Ricoeur sur « le monde possible » que le texte déploie devant lui et qui interagit avec la « conscience historique » des chrétiens d'aujourd'hui qui entrent en dialogue avec le texte autour de « l'objet » dont il traite ou de « la question » dont il constitue une réponse. Cette question pour laquelle le texte constitue une réponse ne se pose pas nécessairement de la même manière pour nous aujourd'hui ; et notre réponse, tout en se situant en continuité avec celle que le texte propose, pourra être différente. Nous aurons alors fait un véritable travail d'interprétation pour aujourd'hui, et assumé une responsabilité qui nous appartient en propre à cause de notre situation à la fois semblable et différente par rapport à celle qui a suscité la réponse proposée par le texte. Dans ce contexte, c'est à la fois le respect du sens littéral ou « textuel », l'inscription créative dans une tradition et le discernement en communauté qui permettent de valider l'« interprétation transformante » qui se dégage de cette interaction.

Benoît XVI dégage sommairement les implications de sa réflexion sur la Parole de Dieu et la Bible pour la formation à la vie chrétienne, tandis que Schneiders propose plutôt une étude de cas pour illustrer son propos. Cependant on peut voir reconnaître des perspectives semblables chez quelques spécialistes de l'initiation chrétienne ou de la pédagogie catéchétique, en particulier chez Joël Molinario dans *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse* (Molinario 2011) et à André Fossion dans *Dieu désirable* (Fossion 2010). Je les évoque brièvement en terminant.

Molinario réfléchit sur « diverses manières par lesquelles la catéchèse peut permettre un véritable accès à la Parole de Dieu dans toute sa plénitude » (p. 10). Il le fait notamment en recourant à *Verbum Domini* et au *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France* publié par la Conférence des évêques de France en 2006 (= TNOC). Il partage passablement la vision englobante de « la Parole de Dieu » proposée par

Verbum Domini : « La Parole de Dieu qui est le Christ lui-même, n'est recevable dans la foi qu'à travers des médiations qui ont un rôle essentiel et ont pour fonction de rendre présent la Parole » (p. 18). Elle est même « la médiation première, couplée à la tradition » (p. 57).

Dans cette perspective, « la finalité de la catéchèse biblique n'est pas d'apprendre des choses sur la Bible, même si cela reste indispensable, mais de conduire le catéchisé à la communion avec le Christ, Parole de Dieu » (p. 57). C'est ce qu'affirme clairement le TNOC : « Une pédagogie d'initiation passe donc par la médiation des textes bibliques pour faire éprouver la présence fidèle et bienveillante avec laquelle Dieu ne cesse de se manifester aux hommes. [...] C'est en fréquentant les Écritures qu'une pédagogie d'initiation ouvre à la connaissance du mystère de la foi » (TNOC, cité p. 57). Selon Molinario sa démarche s'apparente à la *lectio divina* et doit être également vécue par le catéchiste qui « ne s'estime pas au-dessus ni en dehors de l'expérience du catéchisé. Lui aussi vit cette expérience d'écoute de la Parole de Dieu » (p. 58).

Dans le chap. 14 de *Dieu désirable*, intitulé « Lire pour vivre », André Fossion propose une réflexion sur ce que requiert une formation à la lecture de la Bible qui soit au service de la compétence chrétienne. Par « compétence chrétienne », il entend « l'art de vivre dans la foi, de manière libre, responsable et inventive [...] en vertu d'une grâce offerte que l'on désire voir se déployer en soi, pour son propre bien et celui des autres » (p. 235). En se référant à une expression de 2 Tm 3,17, Fossion estime que la compétence de lecture de la Bible fait partie de « l'équipement » nécessaire au chrétien pour exercer sa compétence chrétienne (p. 235). Un lecteur compétent de la Bible a besoin de savoirs et de savoir-faire de trois ordres :

- 1) *Une théologie de l'Écriture et de sa lecture en Église*. Fossion souscrit ici à l'idée que Dieu parle par les Écritures, mais « par les hommes qui, du dedans de leur condition historique, cherchent Dieu et parlent. [...] Dieu parle par les hommes qui parlent de lui ». Et il ajoute : « Mais l'Esprit qui a fait écrire les Écritures demeure présent dans la communauté des lecteurs. Aussi bien, la Parole de Dieu n'est-elle pas enfermée dans le texte : elle demeure vivante dans l'interface du texte et du lecteur » (p. 236).
- 2) *Une représentation du texte et de l'opération de lecture*. Fossion insiste ici sur l'importance de l'apport du lecteur : « Un texte naît grâce à un auteur, mais ne vit que grâce à ses lecteurs. [...] le sens que l'on dégage d'un texte est d'emblée en quelque sorte une nouvelle écriture ; il est le résultat d'une opération, ou plutôt d'une coopération, d'une interaction entre le lecteur et le texte » d'où résulte « une appropriation existentielle du texte » (p. 238).
- 3) *Des méthodes de lecture, simples et capables de conférer « un réel pouvoir de lire »*. Fossion estime qu'il faut une combinaison d'approches qui visent *l'amont du texte* (méthode historico-critique), *le texte lui-même* (approches synchroniques ou littéraires) et *l'aval du texte* (sa recontextualisation et son appropriation

personnelle ou collective). Il s'agit pour lui de trois moments de lecture. Il en suggère un quatrième, qui viendrait s'insérer avant la recontextualisation : il s'agit d'un « moment de lecture spécifiquement théologique [...] qui serait un moment de reprise sous l'éclairage de la foi, des données livrées par les approches historico-critiques et les approches synchroniques. [...] le lecteur pourrait se poser trois questions : Que dit le texte de Dieu et de Jésus-Christ ? Qu'est-ce que le texte invite à faire ? Qu'est-ce que le texte donne à espérer ? » (p. 241). On aura reconnu les trois dimensions du sens spirituel de l'Écriture ou les trois vertus théologiques de foi, de charité et d'espérance. On rejoint également la préoccupation de retrouver « la réalité de foi dont parle le texte » ou « l'objet dont il traite » ou « la question dont il constitue une réponse ». C'est sur la base de l'ensemble de cette réflexion que pourra s'effectuer une appropriation ou un recontextualisation créatrice.

Comme chrétiens, sommes-nous des « gens de la Parole » ? Oui si nous nous mettons à l'écoute de la Parole de Dieu, et cherchons à rencontrer le Verbe, principalement mais non exclusivement par la médiation de la Bible. Oui, si nous acceptons de relever le défi de devenir chaque jour un peu plus des interprètes compétents et pertinents de la Bible dans un processus d'interaction d'où puisse émerger une parole de Dieu pour aujourd'hui.

Références

- Benoît XVI. 2010. *Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini*. Ottawa: Éditions de la CECC. (= VD). En ligne: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_fr.html.
- Commission Biblique Pontificale. 1994. *L'interprétation de la Bible dans l'Église : allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission biblique pontificale*. Montréal: Éditions Paulines. (= CBP 1994). En ligne: <http://www.portstnicolas.net/1-accastillage/vatican/article/interpretation-de-la-bible-dans-l-eglise>.
- Concile Vatican II. 1967. "Dei Verbum." Pp. 97-120 dans *Vatican II : les seize documents conciliaires : texte intégral*. Paul-Aimé Martin (dir.). Saint-Laurent, Québec: Fides. (= DV). En ligne: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html.
- Conférence des évêques de France. 2006. *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*. Paris: Bayard / Cerf / Fleurus-Mame.
- Fossion, André. 2010. *Dieu désirable : proposition de la foi et initiation*. Montréal/Bruxelles: Novalis.
- Molinario, Joël. 2011. *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse : la résonance de la Parole*. [Paris]: le Sénevé-ISPC.
- Schneiders, Sandra Marie. 1995. *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*. Paris: Cerf.

¹ Intervention lors des 8^e Journées de réflexion en formation à la vie chrétienne de Montréal, tenues les 14-15 mars 2013 à l'Institut de pastorale des Dominicains. © Jean Duhaime, 2013.