

L'interprétation de la Bible dans l'Église

Le débat actuel autour du sens de l'Écriture (I)

par le frère Emmanuel-Marie O.P.

Introduction : la méthode historico-critique en question ?

Le thème de cette étude : l'interprétation de la Bible dans l'Église, est à la frontière de trois disciplines : l'exégèse bien sûr, mais aussi la théologie et la philosophie. La théologie, parce que c'est elle qui a formulé les principes de l'interprétation de l'Écriture que le magistère de l'Église a sanctionnés par les grandes encycliques bibliques. La philosophie, parce que ces principes présupposent un outillage notionnel et une doctrine de la connaissance réaliste (autrement dit, la doctrine de saint Thomas). Tout le problème de l'exégèse actuelle vient précisément de ce qu'elle se réclame d'une philosophie nouvelle (l'existentialisme allemand de Heidegger et la philosophie herméneutique de Paul Ricœur) et d'une théologie reconstruite à partir de cette philosophie nouvelle. C'est ce que nous voudrions montrer. Toutefois, nous nous plaçons ici au point de vue de l'Écriture Sainte, recherchant davantage les effets de ce changement épistémologique de l'exégèse dans le domaine de l'interprétation de l'Écriture qu'à en analyser les sources philosophiques et théologiques. Pour rester dans le champ de l'Écriture Sainte nous tâcherons de prendre plusieurs exemples tirés du texte sacré.

L'occasion de cette réflexion sur le sens des Écritures nous est donnée par la récente parution d'un document romain relatif à cette question. Le 18 novembre 1993, pour le centenaire de l'encyclique biblique de Léon XIII "*Providentissimus Deus*"¹, la Commission biblique pontificale publiait un texte intitulé : "L'interprétation de la Bible dans l'Église". Deux indices révèlent l'importance que Rome accorde à ce document : il est préfacé par le cardinal Ratzinger qui en a présidé la rédaction ; sa parution a été

¹ — L'encyclique "*Providentissimus Deus*" a été publiée le 18 novembre 1893. Cet anniversaire est aussi celui de l'encyclique biblique "*Divino afflante Spiritu*" de Pie XII, publiée en 1943, il y a 50 ans.

annoncée publiquement par un discours du pape à l'occasion de l'audience qu'il a accordée aux membres de la Commission biblique le 23 avril 1993 ².

Ce texte – relativement long (31 pages dans la *Documentation Catholique* ³) – entend faire le point sur les méthodes d'interprétation de la Bible actuellement en usage dans l'Église, et sur les questions d'herméneutique sacrée ⁴.

1. Dès les premiers mots de la préface, on comprend que le véritable motif de ce travail est le débat qui agite actuellement le monde des spécialistes au sujet de la méthode dite “historico-critique”. Cette méthode, qui domine largement l'exégèse catholique depuis une cinquantaine d'années, est aujourd'hui remise en cause par beaucoup d'exégètes. Évidemment l'analyse du cardinal est toute en nuances, ménageant précautionneusement les antagonistes :

“Comme tout ce qui est humain, cette méthode comporte, avec ses possibilités positives, certains risques. (...) L'application à la Bible d'une méthode “profane” était nécessairement sujette à discussion. (...) L'apparition de la méthode historico-critique a aussitôt suscité un débat au sujet de son utilité et de sa juste configuration, débat qui n'est pas encore terminé, d'aucune façon ⁵.”

L'introduction du document et la préface cardinalice mentionnent trois reproches actuellement adressés à la méthode historico-critique ⁶ :

1) Méthode “*historique*”, elle a tendance “à reléguer la Parole complètement dans le passé, de sorte que sa portée présente n'est plus perçue ⁷”. C'est le grief des partisans de ce qu'on appelle les “approches nouvelles” de l'exégèse scientifique, qui prônent des lectures “*actualisantes*”, comme ils disent, c'est-à-dire adaptées aux préoccupations modernes ⁸.

2) Méthode “*diachronique*”, elle pratique un découpage excessif et souvent arbitraire du texte dont elle détruit l'unité pour en analyser “scientifiquement”

² — “Avec joie, j'accueille ce document, fruit d'un travail collectif entrepris sur votre initiative, Monsieur le Cardinal, et poursuivi avec persévérance pendant plusieurs années. Il répond à une préoccupation qui me tient à cœur, car l'interprétation de la Sainte Écriture est d'une importance capitale pour la foi chrétienne et pour la vie de l'Église.” Discours du pape aux cardinaux et à la Commission biblique pontificale, le 23 avril 1993. DC n° 2073 du 6 juin 1993.

³ — DC n° 2085 du 2 janvier 1994.

⁴ — L'herméneutique sacrée est la science qui interprète la Sainte Écriture.

⁵ — Cardinal Ratzinger, préface au document de la Commission biblique pontificale, DC n° 2085, p. 13.

⁶ — DC n° 2085, p. 15 : “Cette méthode [historico-critique] se trouve remise en question : d'une part, dans le monde scientifique lui-même, par l'apparition d'autres méthodes et approches, et, d'autre part, par les critiques de nombreux chrétiens, qui la jugent déficiente du point de vue de la foi.”

⁷ — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 13.

⁸ — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 13 : “Entre-temps, la gamme méthodologique des études exégétiques s'est amplifiée d'une manière qui n'était pas prévisible il y a trente ans. De nouvelles méthodes et de nouvelles approches sont proposées, depuis le structuralisme jusqu'à l'exégèse matérialiste, psychanalytique et libérationniste.” De même, l'introduction du document, au paragraphe intitulé “problématique actuelle”, p. 15 : “Par ailleurs, au souci qu'ont les méthodes diachroniques de reconstituer le passé se substitue chez beaucoup une tendance à interroger les textes en les plaçant dans des perspectives du temps présent, d'ordre philosophique, psychanalytique, sociologique, politique, etc.”

l'élaboration dans le temps ⁹, les formes littéraires, les strates et les niveaux de rédaction, les “noyaux événementiels”, les “apports mythiques” supposés, etc. Les approches nouvelles, au contraire, préfèrent considérer le texte dans son ensemble et dans son état achevé, tel qu'il nous a été transmis, indépendamment du contexte historique extérieur (de manière “synchronique”, comme s'exprime le jargon des spécialistes) ¹⁰.

3) Méthode “critique” (et même “profane”), “elle peut conduire à ne faire apparaître comme réelle que la dimension humaine de la Parole ¹¹”. Il s'agit, cette fois, du reproche – en fait, bien mesuré, nous le verrons –, adressé par les croyants et bon nombre de savants favorables au retour à une exégèse dite “spirituelle” ¹².

2. La méthode historico-critique est donc reconnue comme scientifiquement dépassée et provoquant “la perplexité et le doute sur d'innombrables points ¹³” touchant la foi. Va-t-elle être rejetée ? Il n'en est même pas question. Loin de la condamner, le document cherche même plutôt à la réhabiliter ¹⁴, et surtout à mettre tout le monde d'accord.

C'est un bel exemple de l'actuelle manière de faire des Commissions pontificales. Organes de spécialistes, elles ont pour statut *d'offrir un service et des orientations*, sans prétendre enseigner ni condamner. Le cardinal Ratzinger prend soin, d'ailleurs, de le préciser dans sa préface :

⁹ — D'où le nom barbare de *diá* [au travers] - *chronie* [du temps].

¹⁰ — DC n° 2085, p. 15 : “Particulièrement attentive, comme son nom l'indique, à l'évolution historique des textes ou des traditions à travers le temps - ou diachronie -, la méthode historico-critique se trouve actuellement concurrencée, dans certains milieux, par des méthodes qui insistent sur une compréhension synchronique des textes, qu'il s'agisse de leur langue, de leur composition, de leur trame narrative ou de leur effort de persuasion.”

¹¹ — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 13.

¹² — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 14 : “D'un autre côté également, de nouvelles tentatives sont en cours ; elles visent à remettre en valeur les méthodes de l'exégèse patristique et à ouvrir la voie à de nouvelles formes d'interprétation spirituelle de l'Écriture.”

¹³ — DC n° 2085, p. 15.

¹⁴ — Voici quelques exemples des efforts déployés par le document pour justifier la méthode historico-critique : “La méthode historico-critique est la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens.” (p. 15) “C'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun a priori. Si son usage s'accompagne de tels a priori, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses.” Et encore : “La confrontation de l'exégèse traditionnelle avec une approche scientifique qui, dans ses débuts, faisait consciemment abstraction de la foi et parfois même s'y opposait, fut assurément douloureuse ; elle se révéla cependant, par la suite, salutaire : une fois que la méthode eut été libérée des préjugés extrinsèques, elle conduisit à une compréhension plus exacte de la vérité de l'Écriture Sainte. (...) On a renoncé depuis longtemps à un amalgame de la méthode avec un système philosophique.” (p. 17) La méthode historico-critique s'est-elle vraiment dégagée de ses préjugés philosophiques natifs ? Rien n'est moins sûr, comme la suite le montrera. Le document défend la méthode historique même par rapport aux approches nouvelles : “Au sujet de l'inclusion, dans la méthode, d'une analyse synchronique des textes, on doit reconnaître qu'il s'agit d'une opération légitime (...). Mais l'étude diachronique demeure indispensable pour faire saisir le dynamisme historique qui anime l'Écriture Sainte et pour manifester sa riche complexité. (...) A la tendance historicisante qu'on a pu reprocher à l'ancienne exégèse historico-critique, il ne faudrait pas que succède l'excès inverse, celui d'un oubli de l'histoire, de la part d'une exégèse exclusivement synchronique.” (p. 17) Ce plaidoyer pour la méthode historico-critique ne surprend pas si l'on se souvient que la plupart des experts de cette Commission en sont d'anciens (et toujours actuels) praticiens.

“ Dans la nouvelle conformation qui lui a été donnée à la suite de Vatican II, la Commission biblique pontificale n'est pas un organe du Magistère, mais une commission formée de spécialistes qui, conscients de leur responsabilité scientifique et ecclésiale en tant qu'exégètes catholiques, prennent position sur des problèmes essentiels d'interprétation de l'Écriture et se savent appuyés pour cela par la confiance du Magistère. C'est dans ce cadre qu'a été élaboré le présent document ¹⁵. ”

Dans un grand élan conciliateur, le texte donne donc “ une vision d'ensemble, solidement fondée, du panorama des méthodes actuelles et offre ainsi, à qui le demande, une orientation concernant les possibilités et les limites de ces chemins ¹⁶ ”. Le *panorama* présenté est vraiment éclectique et incroyablement bigarré. Il va de *la méthode historico-critique à la lecture fondamentaliste*, et englobe *les analyses rhétorique, narrative et sémiotique* (les fameuses nouvelles approches synchroniques), *les approches basées sur la tradition* (approche canonique, approche par les traditions juives et par l'histoire des effets du texte), *les approches par les sciences humaines* (sociologie, anthropologie culturelle, psychanalyse) et *les approches contextuelles* (libérationniste et féministe).

Un peu gênés tout de même, les experts de la Commission biblique pontificale ne peuvent s'empêcher d'avouer : “ Ce pluralisme de méthodes et d'approches est apprécié par les uns comme un indice de richesse, mais à d'autres il donne l'impression d'une grande confusion ¹⁷. ” C'est le moins qu'on puisse dire. L'exégèse moderne, engluée dans ce fatras de méthodes extravagantes, ressemble à un bateau ivre qui a perdu son pilote et son gouvernail. Résumant l'opinion des chrétiens troublés par tout cet appareil pseudo-scientifique auquel ils ne comprennent rien, la Commission exprime d'ailleurs fort bien ce qui est, au fond, sa propre condamnation :

“ L'exégèse scientifique se caractérise, selon eux [les chrétiens adversaires de cette exégèse], par sa stérilité en ce qui concerne le progrès de la vie chrétienne. Au lieu de permettre un accès plus facile et plus sûr aux sources vives de la Parole de Dieu, elle fait de la Bible un livre fermé, dont l'interprétation toujours problématique requiert des raffinements de technicité, qui en font un domaine réservé à quelques spécialistes. A ceux-ci, certains appliquent la phrase de l'Évangile : “ Vous avez pris la clé de la connaissance, vous-mêmes n'êtes pas entrés et, ceux qui entraient, vous les en avez empêchés. ” (Lc 11, 52 ; cf. Mt 23, 13) ¹⁸. ”

Quant à l'*orientation* donnée par le document sur les possibilités et les limites de ces divers “ chemins ” exégétiques, elle est foncièrement et systématiquement complaisante ¹⁹, même quand il s'agit des approches les plus fantaisistes comme la

¹⁵ — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ — Cardinal Ratzinger, *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ — DC n° 2085, p. 15.

¹⁸ — DC n° 2085, p. 15.

¹⁹ — Le pape le souligne lui-même dans son discours de présentation du 23 avril : “ Ce qui frappera à première vue dans ce document, c'est l'ouverture d'esprit dans lequel il est conçu. Les méthodes, les approches et les lectures pratiquées aujourd'hui dans l'exégèse sont examinées et, malgré quelques réserves parfois graves qu'il est nécessaire d'exprimer, l'on admet, dans presque chacune d'elles, la présence d'éléments valables pour une interprétation intégrale du texte biblique. ” DC n° 2073, p. 503.

psychanalyse, la *théologie de la libération* et le *féminisme*. On trouve, par exemple, les commentaires suivants : “ La théologie de la libération comprend des éléments dont la valeur est indubitable ”, même si par ailleurs “ cette lecture comporte des risques ²⁰ ”... Également : “ Nombreux sont les apports qui proviennent de l'exégèse féministe ”, bien qu’“ elle soulève souvent les questions de pouvoir dans l'Église, qui sont, on le sait, objet de discussions et même d'affrontements ²¹ ”.

Il y a pourtant une exception dans ce concert de louanges : la lecture *fondamentaliste*. Le commentaire des experts de la Commission biblique devient ici extrêmement sévère. Sans doute le fondamentalisme biblique (d'origine protestante) est erroné et détestable, mais il semble bien que, sous l'étiquette fondamentaliste, on range désormais pêle-mêle le littéralisme étroit des véritables fondamentalistes et les conceptions catholiques exégétiques traditionnelles. Le document dit par exemple : “ Le fondamentalisme insiste d'une manière indue sur l'inerrance des détails dans les textes bibliques ²². ” Or l'inerrance des détails a formellement été enseignée par le Magistère ²³. De même, en ce qui concerne les Évangiles : “ Il [le fondamentalisme] ne tient pas compte de la croissance de la tradition évangélique, mais confond naïvement le stade final de cette tradition (ce que les évangélistes ont écrit) avec le stade initial (les actions et les paroles du Jésus de l'histoire) ²⁴. ” On reconnaît ici la thèse de la *formgeschichte* (l'histoire des formes), thèse “ pilote ” de l'exégèse progressiste, d'origine protestante et rationaliste, qui distingue un *Jésus des Évangiles* et un *Jésus de l'histoire* et nie l'historicité des Évangiles.

Non seulement la méthode historico-critique n'est donc pas condamnée, mais ce document introduit une reconnaissance officielle de méthodes d'interprétation invraisemblables et complètement étrangères à la foi catholique. C'est évidemment très grave.

3. Quoi qu'il en soit du document de la Commission biblique, et malgré ses étrangetés, certains veulent voir dans l'actuelle “ remise en cause ” du scientisme biblique et dans quelques autres écrits officiels relativement récents (*Vatican II*, le nouveau *Catéchisme*) un retour à la conception traditionnelle du sens de l'Écriture anéantie par la méthode historico-critique : la critique avait ruiné la théorie des quatre sens de l'Écriture ²⁵, n'accordant de valeur qu'au *sens littéral* (entendu lui-même de manière “ critique ”). Or, on reparle de plus en plus de *sens spirituel*. N'est-ce pas le signe d'un renouveau biblique ?

²⁰ — DC n° 2085, p. 25.

²¹ — DC n° 2085, p. 25.

²² — DC n° 2085, p. 26.

²³ — Par exemple, *Providentissimus Deus* déclare : “ Ceux qui estiment que les passages authentiques des Livres saints peuvent contenir quelque erreur pervertissent la notion catholique de l'inspiration divine, ou font de Dieu lui-même l'auteur de cette erreur. ” Dumeige, *La foi catholique*, l'Orante, Paris, 1961, n° 169, p. 106.

²⁴ — DC n° 2085, p. 27.

²⁵ — Théorie traditionnelle distinguant le sens littéral ou historique (= sens des mots) et le sens spirituel ou typique (= sens des choses signifiées par les mots). Ce dernier est lui-même divisé en trois : sens allégorique, sens topologique et sens analogique. Nous expliquerons cette théorie dans notre troisième partie.

L'un des champions de ce retour au sens spirituel est le père Ignace de La Potterie²⁶. Il a résumé son opinion dans un article paru dans *30 JOURS*²⁷, intitulé : "Redécouvrir l'exégèse spirituelle aujourd'hui ?" Il y présente ce qu'il estime être "le développement de la doctrine de l'Église sur la Bible au cours des cinquante dernières années", à partir de quatre textes : *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (1943), *Dei Verbum* de Vatican II (1965), le nouveau *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) et un article de 1952 – récemment réédité – de Hans Urs von Balthasar (introduisant deux écrits du père de Lubac sur le sens spirituel de l'Écriture).

L'argumentation est simple (et même simpliste) :

1) *Divino afflante Spiritu*, prétend La Potterie, a encouragé la critique²⁸ et la recherche du sens littéral au détriment d'une herméneutique théologique et spirituelle :

"L'encyclique indiquait ce qu'elle estimait être la tâche principale de l'exégète : chercher le sens littéral de l'Écriture. Mais, si l'on y regarde de près, l'encyclique paraît embarrassée face au besoin, toujours reconnu par la Tradition de l'Église, de découvrir aussi le sens spirituel de l'Écriture. Une méfiance qui ressort encore du fait que l'encyclique, sauf dans son titre *Divino afflante Spiritu* (par l'inspiration de l'Esprit divin), ne parle pratiquement plus de l'Esprit Saint et n'explique pas quelle est l'importance herméneutique de l'inspiration biblique²⁹."

2) La Constitution dogmatique *Dei Verbum*, "document qui représente la synthèse de la pensée du Concile Vatican II sur l'Écriture Sainte", a heureusement rétabli l'équilibre en posant le principe d'un dépassement de la méthode critique, mais elle ne fut pas comprise ni appliquée comme il faut. On nous pardonnera ici une citation un peu longue, mais qui éclaire bien le débat :

"Pour mieux comprendre la portée de ce texte, citons le jugement qu'en a donné Henri de Lubac : "La Constitution *Dei Verbum* – écrit-il – a été célébrée justement, mais trop uniquement, comme l'instauration officielle dans l'Église d'une exégèse pleinement scientifique (...). [Or, si] la "critique" est un instrument précieux, nécessaire pour une bonne exégèse, cependant elle n'en est pas le tout, elle ne permet pas à elle seule d'entrer dans une pleine intelligence de l'Écriture, et l'exégèse elle-même, qui est "interprétation", ne se réalise pleinement qu'à l'intérieur d'une tradition

²⁶ — Jésuite. Ancien professeur d'Écriture Sainte à Louvain-la-Neuve, puis à l'Institut Biblique de Rome. Actuellement à la retraite, il est considéré comme doctrinalement proche du cardinal Ratzinger. Il tient une chronique d'exégèse dans le mensuel *30 JOURS*.

²⁷ — *30 JOURS* édition française, n° 12, 1993, p. 72-73.

²⁸ — Le père de La Potterie donne une interprétation de l'encyclique erronée et mensongère : "La publication de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, dit-il, provoqua un renversement complet de la situation [à savoir : la condamnation antécédente de la critique biblique moderniste]. L'exégèse scientifique n'était plus réputée suspecte, elle était au contraire recommandée et rendue presque obligatoire dans les séminaires et les facultés catholiques." Cette présentation de *Divino afflante Spiritu*, supposée avoir encouragé la méthode critique précédemment condamnée, est commune à tous les exégètes actuels, alors qu'elle est contraire à la réalité. Ce que Pie XII a encouragé, ce sont les études scientifiques authentiques du texte sacré sous la conduite du Magistère et non pas la critique. Pour ne pas déformer *Divino afflante Spiritu*, il faut la lire conjointement avec *Humani Generis* de 1950 (jamais citée par les exégètes !), qui condamne les néo-modernistes et le criticisme biblique. Cf. Mgr Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo, 1976, p. 114-124.

²⁹ — Ignace de La Potterie, *30 JOURS*, n° 12, 1993, p. 72.

vivante. *Dei Verbum* est aussi un texte sur la Tradition, bien négligé aujourd'hui." (*Entretien autour de Vatican II, France Catholique, Cerf, 1985*).

" Et le cardinal Joseph Ratzinger, dans un texte qui a été mal compris par beaucoup, pour ne pas dire carrément manipulé, écrit : "Ce que le Concile recommande à l'exégèse – d'être à la fois critique et dogmatique – apparaît en soi contradictoire : ce sont là deux requêtes qui, pour la pensée théologique d'aujourd'hui, sont inconciliables. Pour ma part, certes, je suis convaincu qu'une lecture attentive du texte intégral de *Dei Verbum* permet de trouver les éléments essentiels pour une synthèse entre la méthode historique et "l'herméneutique" théologique. Mais leur rapport n'est pas immédiatement évident. Aussi la réception postconciliaire de la Constitution a-t-elle (...) compris uniquement le texte comme une approbation officielle et inconditionnée de la méthode historico-critique"³⁰ . "

3) Le *Catéchisme de l'Église catholique* publié en 1992 réintroduit la notion de sens spirituel et dépasse tous les documents précédents :

" Il ne cite jamais l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. On a estimé que, cinquante ans après l'encyclique de Pie XII, il fallait aller plus loin, en faisant directement référence au Concile. L'encyclique de 1943 est donc partiellement dépassée, d'abord par la Constitution *Dei Verbum*, et maintenant par le *Catéchisme*. Dans celui-ci, on ne trouve en effet que deux paragraphes consacrés à la recherche du sens littéral de l'Écriture (...). [Mais] on trouve dans le *Catéchisme* pas moins de neuf paragraphes consacrés au sens spirituel de l'Écriture. Et, ici, le *Catéchisme* va bien au-delà du Concile lui-même. C'est le cas quand il parle des quatre sens de l'Écriture (...). Il y a, dit le *Catéchisme*, un principe christologique qui fait l'unité de toute la Bible. C'est là une façon de dépasser tout ce qui avait été dit jusqu'à présent dans les textes officiels (...). En tout cas, un phénomène ne peut plus être ignoré : ces dernières décennies, il y a eu un développement constant dans la doctrine du magistère au sujet de l'Écriture Sainte³¹ . "

4) Enfin, le texte de Balthasar fait la synthèse prophétique de cette orientation que doit désormais prendre l'exégèse, sous l'impulsion du cardinal Ratzinger et dans la ligne de pensée du père de Lubac :

" C'est un texte prophétique et annonciateur des développements qui suivirent. Après la crise du modernisme dans le monde catholique – écrit Balthasar – et après la grande crise dans le monde protestant marquée par le débat entre Barth et Bultmann, "il n'y a aujourd'hui rien de plus nécessaire, dans la théologie, qu'une réflexion radicale sur le sens de l'Écriture Sainte. Une réflexion qui sache aller au-delà de toutes les solutions de compromis du passé. Une telle réflexion est déjà en cours, et de manière très vivante, en France, où elle est guidée par certains jeunes penseurs, dont Henri de Lubac". Balthasar se demande s'il est possible d'accomplir une nouvelle synthèse sur le sujet, et affirme que "la plupart des laïcs et aussi des théologiens ne

³⁰ — Ignace de La Potterie, *Ibid.*

³¹ — Ignace de La Potterie, *Ibid.*

parviennent pas encore à se rendre compte combien il est difficile de naviguer entre le Scylla de la critique biblique radicale et le Charybde d'un simple traditionalisme théologique, et plus difficile encore de faire une synthèse qui ne rejette pas simplement les extrémismes des deux positions, mais parvienne à en intégrer les exigences positives". Ne pouvant pas résumer ici l'article de Balthasar, nous nous contenterons de signaler qu'il nous invite à redécouvrir le sens spirituel de l'Écriture³²."

Si on lit attentivement, on remarque que le sens *spirituel* dont il est ici question ne s'oppose pas en fin de compte au sens *littéral* tel que le comprend la méthode historico-critique. Il est en fait une sorte de sens supérieur, une intelligence "théologique" du texte (par la *nouvelle* théologie), son interprétation christologique par la tradition "vivante". L'intention du père de La Potterie est seulement de réconcilier l'"herméneutique théologique et spirituelle" avec l'exégèse historico-criticiste dans une synthèse nouvelle, *au-delà de toutes les solutions de compromis du passé*. Peut-on alors parler d'un retour à la conception traditionnelle du sens de l'Écriture ? Ce serait une grave illusion de le croire. Cette exégèse "spirituelle" qui se présente comme une *troisième voie entre le Scylla de la critique radicale et le Charybde de la vraie Tradition* est au fond dans la même ligne que l'exégèse critique. Elle présente seulement un visage extérieur plus modéré. C'est ce qu'il nous faut montrer maintenant.

* * *

Pour la clarté de notre exposé, nous traiterons en premier lieu de la méthode historico-critique, puis, en deuxième partie, de ce que le très progressiste père X. Léon-Dufour appelle "l'attitude herméneutique³³", voulant désigner par là l'apport des approches de l'Écriture issues de la philosophie herméneutique moderne. Nous retrouverons alors les méthodes nouvelles décrites par le document de la Commission biblique et l'exégèse spirituelle du père de La Potterie. Enfin, dans une dernière partie, en réponse aux déviations des théories actuelles, nous demanderons à saint Thomas les principes de l'interprétation catholique de la Sainte Écriture. Ces réflexions nous conduiront à reposer, en conclusion, la question du statut de l'exégèse au sein des sciences sacrées.

I. La méthode historico-critique

Le document de la Commission biblique pontificale la présente ainsi : elle est "la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens". En effet l'Écriture, étant "Parole de Dieu *en langage d'homme*", doit, pour être comprise, être

³² — Ignace de La Potterie, *Ibid.*

³³ — X. Léon-Dufour, *Le Nouveau Testament*, tome 2 : *L'annonce de l'Évangile*, Desclée, Tournai, 1976.

étudiée comme un écrit purement humain, selon des règles strictement rationnelles et scientifiques. Tel est le présupposé de la méthode historico-critique.

Pour bien la comprendre et la juger, il faut étudier son histoire et ses principes ³⁴, ainsi que ses procédés essentiels.

Le regard de la critique sur quinze siècles d'interprétation “ non-critique ”

La méthode historico-critique se définit par opposition à l'exégèse qui l'a précédée. Avant donc d'en aborder l'histoire, il faut examiner le regard qu'elle porte sur cette exégèse. A titre d'exemple, voici comment le père Gibert s'en explique dans sa *Petite histoire de l'exégèse biblique* ³⁵ :

Pendant 15 siècles, dit-il en substance, on a pratiqué une *lecture “ chrétienne ”* de la Bible, la chargeant d'un sens qui, en réalité, n'appartient pas au texte. Quelles furent les étapes de cette lecture ?

1^{ère} étape. Il y eut d'abord la *lecture “ christologique ”* de l'Ancien Testament par le Nouveau. Autrement dit, Notre Seigneur et les apôtres ont *interprété* les textes de l'Ancien Testament dans une perspective nouvelle qui n'était pas proprement celle du texte original, mais celle du salut apporté par la croix et la résurrection. Sans doute, le père Gibert convient que c'est ce sens qui nous importe (car l'AT est “ totalement et exclusivement ” au service du Christ et du NT, et, de ce point de vue, seuls les chrétiens sont capables de le lire convenablement), mais il s'agit tout de même d'une “ récupération ”, d'une “ intelligence ”, d'une “ réception particulière ”, d'une “ utilisation ³⁶ ” de l'AT, dans un sens qui n'est donc plus son sens littéral originel. Cette “ herméneutique ” néo-testamentaire ne se limite pas aux seuls textes typologiques, mais concerne *toute* la lecture de l'Ancien Testament par le Nouveau. Pour justifier son analyse, le père Gibert cite la parole de Jésus aux pèlerins d'Émmaüs : “ Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur *interpréta* dans toutes les Écritures ce qui le concernait ” (Lc 24, 27) ³⁷.

³⁴ — Pour ne pas allonger démesurément cet exposé, nous nous contenterons d'évoquer les seuls points de cette histoire qui intéressent l'interprétation de l'Écriture.

³⁵ — P. Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Cerf, Lire la Bible n° 94, Paris, 1992.

³⁶ — Les mots entre guillemets sont du père Gibert.

³⁷ — En fait, le père Gibert joue sur une équivoque due à la traduction française. En effet, en français, le mot *interpréter* signifie d'abord : *donner une explication claire, expliquer* (qui correspond au mot grec employé par saint Luc : *diernhneuvw*, lequel veut dire : 1) *traduire*, et : 2) *expliquer, éclaircir*. Cf. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Fribourg, 1991, p. 320). Mais *interpréter* signifie aussi : *donner une explication tendancieuse, solliciter* un texte (et c'est ce sens qui convient si on suit le père Gibert). Or le Christ n'a évidemment pas sollicité — même en bonne part — les textes de l'Ancien Testament pour se les appliquer. Au contraire, en se les appliquant, il leur a donné leur véritable et unique sens, qui était déjà le leur auparavant, mais qui était alors partiellement ou totalement caché.

2^e étape. Ensuite vint la lecture “*allégorique*” des pères et des siècles de chrétienté. L’allégorie, dit le père Gibert, est une *relecture symbolique* dans un sens chrétien des données historiques de l’épopée juive³⁸. Ainsi saint Paul faisait de Sara la figure de l’Église (la Jérusalem d’en haut), et d’Agar la figure de la synagogue (la Jérusalem esclave)³⁹. “Incontestablement, commente le père Gibert, il fait subir une sorte de *distorsion* à sa lecture. Mais la force de son argumentation repose justement sur cette distorsion voulue. Traditionnellement en effet, les Juifs, “*fil d’Abraham*”, s’assimilaient à la figure de Sara, tandis que la figure d’Agar symbolisait le monde païen. (...) Ce faisant, il [saint Paul] fondait en christianisme une nouvelle *lecture* de l’Écriture. A des oreilles et à des yeux nouveaux, ceux des chrétiens issus du paganisme, auxquelles l’Écriture apparaîtrait d’abord étrange, il allait fournir une *voie d’intelligence et donc d’utilisation* des textes sacrés⁴⁰.”

Le père Gibert consacre à cet endroit quelques pages à l’allégorisme du Juif Philon d’Alexandrie (ce qui laisse supposer que l’exégèse spirituelle des pères se confond avec l’allégorisme alexandrin !). Philon, explique-t-il, composa son œuvre pour défendre le judaïsme menacé par l’attrait de l’hellénisme et de la philosophie grecque (son propre neveu avait abandonné la loi mosaïque pour la philosophie). Mais, s’adressant à un public déjà hellénisé pour qui la lettre des traditions juives était devenue inintelligible et déroutante à cause de ses côtés frustes et grossiers, il s’efforça “de donner un sens supérieur à des récits mythiques en soi inacceptables”. Il universalisa le texte, le sortit de son contexte historique limité ; il allégorisa.

Or l’exégèse chrétienne suivit la même voie, continue notre auteur. Pour atteindre le “sens divin” et rattacher l’Ancien Testament au Christ, elle arracha le sens du texte à sa lettre, allant jusqu’à délaissier la matérialité des récits et des faits rapportés. “Dès l’épître aux Galates, nous l’avons vu, le procédé allégorique manifestait d’éblouissantes qualités d’intelligence, faisant ici et là éclater le texte en mille facettes et couleurs, l’arrachant à la particularité d’un anecdotique aux limites de l’insignifiance. Bien plus, chez un Origène ou un saint Augustin comme tout au long du Moyen Age, elle

³⁸ — Comme nous l’expliquerons plus loin, le sens typique ou allégorique tel que l’entend la Tradition catholique n’est pas une *relecture symbolique* du texte, mais le sens des *réalités* signifiées par les mots. Ce qui est très différent, et entraîne des conséquences tout autres. Dans les “allégories” des Pères, il faut donc faire la part de l’accommodation pour distinguer ce qui est véritable allégorie de ce qui ne l’est pas et on s’aperçoit alors que, loin d’arracher le sens au texte, l’allégorie *présuppose* le sens *littéral* sur lequel elle se fonde. C’est donc un grossier procès d’intention intenté aux Pères de l’Église que d’affirmer qu’ils ont méconnu ou relégué au second plan le sens littéral.

³⁹ — Gal 4, 22 - 5, 1.

⁴⁰ — P. Gibert, *op. cit.*, p. 106. Saint Paul fait-il subir au texte une *distorsion* ? Évidemment non ; il veut seulement montrer que la postérité réelle d’Abraham n’est pas sa postérité charnelle, mais sa postérité spirituelle : le peuple juif de l’Ancien Testament (né de Sara) se perpétue dans l’Église, tandis que le judaïsme qui refuse Notre Seigneur n’est plus “*fil d’Abraham*”, mais rejoint par son infidélité le paganisme issu d’Agar. Si cette *explication* est une *distorsion*, alors beaucoup de textes de l’Ancien Testament n’ont plus de sens, sauf à les prendre comme des hyperboles orientales ; ainsi les promesses de Dieu à Abraham : “Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer..., en ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre.” (Gn 22, 17). Et encore : “Tu deviendras père d’une multitude de nations... Je te ferai croître extraordinairement... J’établirai mon alliance, entre moi et toi et tes descendants après toi, d’âge en âge, en une alliance perpétuelle.” (Gn 17, 4.6.7). En outre, cette *lecture* de saint Paul n’est pas *nouvelle* : il serait facile de prouver qu’elle était déjà la lecture de l’ancienne Tradition juive d’avant Notre Seigneur.

engendrerait de véritables chefs-d'œuvre théologiques, spirituels et même littéraires. Mais il ne faut pas se le cacher : dans l'héritage d'un allégorisme originel en Philon, le procédé resterait marqué par une sorte de tare, l'arrachement à l'histoire engendrant jusqu'au délire des procédés d'abstraction, dont on ne se rendrait pas toujours compte tant était prégnante la référence christique⁴¹.” Autrement dit, par l'allégorie, la littérature chrétienne supplantait l'exégèse.

3^e étape. Toujours selon le père Gibert, la lecture allégorique donna bientôt naissance à ce qu'il appelle la *lecture “monastique”*, de type moral et mystique⁴². Sous l'influence de la vie monastique pratiquant la *lectio divina* en vue de la sanctification individuelle, l'Écriture devint un “miroir de l'âme”, une source des règles de la vie ascétique et mystique.

4^e étape. Enfin le XIII^e siècle occidental introduisit la *lecture théologique et “scolastique”*, et entreprit une réflexion sur l'intelligence des Écritures systématisée dans la théorie des quatre sens (littéral, typique ou allégorique, moral ou tropologique, et anagogique). Mais cette *lectio scolastica*, quoique plus technique et soucieuse de bien comprendre, reste une *utilisation* de la Sainte Écriture destinée à fournir à la théologie spéculative son argumentation scripturaire.

Voilà, résumée à grands traits, l'idée que l'exégèse critique se fait de l'interprétation traditionnelle de l'Écriture. Nous en trouvons un écho particulièrement explicite dans le dialogue imaginaire entre Pascal et Richard Simon (dont nous parlerons ci-dessous) que publia l'abbé Steinmann en 1949 dans la *Vie Intellectuelle*. Richard Simon incarne l'exégèse critique, et Pascal, la méthode allégorique :

“ – Ainsi, reprit M. Pascal, vous refusez d'admettre avec moi que l'Ancien Testament ait deux sens : l'un littéral et charnel, chargé d'égarer les Juifs, et l'autre tout spirituel qui ne visait que la charité⁴³. – Oui, monsieur, dit le père Simon, je refuse d'admettre ce *machiavélisme divin*, car je n'en vois nulle trace dans la Bible. L'Ancien Testament n'est pas un chiffre. Il ne l'est devenu que pour notre ignorance du passé. A l'origine, chacun de ces livres se comprenait fort clairement et devait s'entendre au pied de la lettre : la poésie comme de la poésie, la parabole comme une parabole, l'histoire comme de l'histoire. (...) Avec l'Église, je tiens pour juste l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau, à *condition de maintenir que cette exégèse est une création du Nouveau Testament*, une révélation nouvelle qui joue le rôle d'un foyer de lumière que l'Ancien Testament réfléchit dans son miroir. Si la loi de Moïse, les écrits des Prophètes et des Sages, les Psaumes peuvent être les miroirs de l'Évangile, c'est qu'ils étaient préparés à en recevoir la lumière, mais ils ne l'irradient pas d'eux-mêmes. Ils renvoient sur l'Évangile une lumière qu'ils en reçoivent.

⁴¹ — P. Gibert, *op. cit.*, p. 119.

⁴² — Avec Cassien, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, etc.

⁴³ — Cette parole, mise dans la bouche de Pascal, est particulièrement odieuse. Elle laisse entendre que la Tradition ne voyait dans le sens littéral qu'un support méprisable “ chargé d'égarer les Juifs ”, tandis que le sens spirituel “ ne visait que la charité ” !

“ – Ainsi, mon Père, reprit M. Pascal, j’aurai bien le droit, avec toute la Tradition chrétienne, de voir l’image de Jésus-Christ transparaître dans les figures du Vieux Testament, d’affirmer que les rites de l’ancienne loi et ses sacrifices, que les événements de l’histoire d’Israël sont figuratifs (...). – A condition, monsieur, *de bien savoir que vous enrichissez par là les textes du Vieux Testament, que vous les dotez d’une richesse qu’ils n’avaient pas*, et que cette richesse nouvelle ne doit pas vous éblouir au point de vous rendre insensible aux trésors plus modestes, mais combien précieux, de leur sens littéral, premier, voulu par Dieu (...). Les rites de l’Ancien Testament et ses personnages sont symboliques, me dites-vous, et vous voyez en eux des images de Jésus-Christ (...). En adoptant cette vue symbolique de l’histoire, *vous cessez de faire de l’exégèse de l’Ancien Testament, vous devenez un théologien et un philosophe*. Vous êtes sorti du royaume de la Bible proprement dite. Car *la Bible, ce sont des textes*, et ceux-ci continuent de n’avoir qu’un sens, le sens premier littéral, celui qu’entendait l’écrivain sacré⁴⁴. ”

Sans doute Steinmann a forcé la note pour les besoins de l’argumentation, mais cela a l’avantage de la clarté. Jusqu’à l’apparition de la méthode critique, dans l’interprétation de la Sainte Écriture, la Tradition catholique a donc fait œuvre de théologie et de philosophie, non pas d’exégèse. Elle est sortie des textes et ne les a pas compris (même les auteurs du Nouveau Testament !). Le seul sens véritable est le sens littéral premier, tel que pouvait le comprendre l’écrivain humain. Il faut donc rechercher scientifiquement ce sens intentionnel d’auteurs qui nous sont inconnus. Outre l’incroyable prétention de cette attitude qui ignore délibérément le caractère surnaturel du texte sacré et considère les docteurs du passé comme une clientèle de primitifs, on notera la contradiction radicale qui est à la base de l’exégèse critique, et dont elle ne pourra se sortir que par la destruction de la Sainte Écriture, le recours à l’arbitraire et les *a priori* subjectivistes. Elle prétend rechercher *scientifiquement* (entendez, par des méthodes purement rationnelles) le sens *intentionnel* d’une parole qui est le véhicule d’une Révélation divine. En fait de sens voulu par l’auteur, c’est plutôt le sien que la critique imposera.

La naissance de la méthode critique

Avec la Renaissance, une ère nouvelle s’annonce dans l’histoire de l’interprétation biblique. Trois facteurs interviennent :

— En premier lieu, il y a la découverte de l’imprimerie. En 1455, à Mayence, paraît pour la première fois une Bible imprimée par les soins de Jehan Gutenberg. Cette invention allait marquer une étape décisive non seulement dans la lecture du texte sacré, mais dans son interprétation. La Sainte Écriture se voyait arrachée au cadre limité de la tradition manuscrite, et devenait virtuellement accessible au plus grand nombre, y

⁴⁴ — J. Steinmann, *La Vie Intellectuelle*, 1949, p. 239 et suivantes. C’est nous qui soulignons.

compris en dehors de l'Église. Cette vulgarisation de la Bible devait favoriser le libre examen prêché par le protestantisme, et la divulgation de doutes et de critiques jusque-là connus des seuls clercs.

— Le XVI^e siècle est ensuite le siècle de l'humanisme : la curiosité des lettrés et des érudits les porte vers les œuvres païennes de l'Antiquité. On s'intéresse de plus en plus aux questions d'ordre littéraire, linguistique, historique ou scientifique, au détriment des sciences théologiques. Ce mouvement s'accompagne d'un mépris croissant pour le Moyen Age, la scolastique, les pères de l'Église et l'interprétation théologique et spirituelle de la Bible. Le Moyen Age avait été latin ; sa Bible était la Vulgate latine de saint Jérôme. On s'enthousiasme désormais pour le grec. Bientôt, on étudie même l'Ancien Testament dans le texte hébreu des Massorètes dont on se met à publier des traductions ⁴⁵.

— Enfin et surtout, l'avènement du protestantisme bouleverse l'idée qu'on se faisait de la Sainte Écriture. Luther interprète le *scrutamini Scripturas* de l'Évangile dans le sens du libre examen et pose le principe de la *sola Scriptura*. Ceci est très important, car le mouvement critique va se développer surtout en milieu protestant, et il en gardera toujours un certain nombre de principes fondamentaux, même une fois passé en milieu catholique et épuré de ses excès trop évidents.

Par rapport à la question du sens des Écritures, la Renaissance amène un changement d'attitude : on délaisse la théorie des quatre sens, et on s'intéresse principalement au sens littéral. Mais ce sens littéral n'est pas encore purement matériel, il reste *spirituel* à bien des égards. Ainsi, selon Lefèvre d'Étaples, " il y a un double sens littéral : l'un, improprement dit, est celui des aveugles et des gens à courte vue, qui entendent les choses divines d'une façon toute charnelle, et les soumettent au changement ; l'autre, véritable, est le sens de ceux qui sont illuminés par l'Esprit ⁴⁶ ". On notera que ce " sens véritable " n'est plus donné par la Tradition et le Magistère, mais provient d'une illumination personnelle de " l'Esprit " : c'est le libre examen. Chez certains catholiques comme Érasme ⁴⁷, il y a une forte tendance à rejoindre cette conception nouvelle de l'Écriture.

Le XVII^e siècle est le siècle de la raison et de l'ordre. C'est le siècle de Bossuet et de la contre-réforme catholique française, mais c'est aussi le siècle de Descartes. Celui-ci publie, en 1636, son *Discours sur la méthode*. Ce titre est tout un symbole. L'influence de Descartes sur l'esprit critique naissant est indéniable ; elle se remarque dans la volonté d'une approche *methodique* du texte sacré, le goût pour une *science* de l'Écriture, capable de donner des règles d'interprétation rationnelle calquées sur le modèle de la géométrie et de

⁴⁵ — Évidemment, nous sommes obligés — dans un bref exposé — à des raccourcis trompeurs à force d'être schématiques : le grec, ni même l'hébreu n'étaient ignorés avant l'apparition du mouvement critique. Par ailleurs, l'humanisme de la Renaissance n'est pas entièrement du côté des novateurs. Il profite, en ce qu'il a de bon, aux savants catholiques. Ce qui montre que l'Église n'a jamais été contre une saine critique ; elle l'a au contraire toujours pratiquée. Qu'on pense, par exemple, à Dom Calmet, Cornelius a Lapide, Bossuet et tant d'autres grands commentateurs catholiques.

⁴⁶ — Préface au *Quintuplex Psalterium*, Dédicace à Briçonnet. Cité par Gibert, *op. cit.*, p. 184.

⁴⁷ — Ses œuvres ont été mises à l'index pour cette raison.

fournir des “idées claires et distinctes” concernant l’authenticité, la forme, la signification de chaque livre de la Bible, etc. La lecture technique de la Sainte Écriture prend le pas sur la lecture religieuse.

Le XVII^e siècle est aussi le siècle de Baruch Spinoza. C’est un esprit supérieur, qui a reçu une solide culture juive (il connaît l’hébreu). La révélation de sa jeunesse est celle de la philosophie de Descartes. En 1670, il publie le *Traité théologico-politique* qui fait une large place à la question de l’interprétation de la Bible, et qu’il adresse aux “lecteurs philosophes”. Dès la préface, le ton est donné : il faut en finir avec les *a priori* des théologiens. “La plupart [des théologiens] posent en principe (pour l’entendre clairement et en deviner le vrai sens) que l’Écriture est partout vraie et divine, alors que ce devrait être la conclusion d’un examen sévère ne laissant subsister en elle aucune obscurité ; ce que son étude directe nous démontrerait bien mieux, ils le posent d’abord comme règle d’interprétation⁴⁸.” En d’autres termes, pour bien comprendre la Sainte Écriture, il faut faire abstraction de la foi et du dogme, et s’en tenir à une étude rationnelle et interne des textes : “Toute la connaissance de l’Écriture doit se tirer d’elle seule.” Il ne faut pas prêter au texte “d’autres enseignements que ceux que l’enquête historique nous aura montré qu’ils ont donnés⁴⁹”. Le principe du rationalisme biblique est clairement posé. L’Histoire passe au premier plan dans la liste des disciplines utilisées pour la recherche du sens, non pas tant d’ailleurs parce que la Bible raconte une histoire – l’Histoire Sainte –, mais parce qu’on réalise qu’elle est elle-même *le produit d’une histoire*. Le moment n’est plus très loin où l’on dissertera sans fin sur les aléas et les étapes de la rédaction du texte.

Il faut dire un mot aussi de Richard Simon⁵⁰. A son époque, il n’eut guère d’influence (l’éréintage qu’il subit de la part de Bossuet suffit pour le disqualifier aux yeux d’un public encore catholique), mais il fait aujourd’hui figure de pionnier et de modèle. Le père Richard Simon était oratorien. Ayant appris l’hébreu et le syriaque, il s’intéressa à la Bible et à l’histoire de l’Orient ancien. En 1676, il collabora au premier projet de traduction œcuménique de la Bible avec des protestants, ce qui situe le personnage (le projet tourna court). En 1678, il publia son *Histoire critique du Vieux Testament*, que Bossuet réfuta vigoureusement et fit condamner, mais une deuxième édition parut en Hollande protestante. Ce qui frappe, dès la préface, c’est le ton de suffisance de l’auteur : “Je puis assurer que je n’ai copié aucun des auteurs qui ont écrit avant moi (...), étant persuadé qu’il n’y a déjà que trop de livres sur toutes sortes de sujets, et qu’au contraire, il y en a fort peu de bons⁵¹.” R. Simon consacre l’utilisation du mot “critique” appliqué à la Bible, il pose la question de l’authenticité des livres sacrés, et s’attaque à l’unité du canon biblique : la Bible n’est qu’un agrégat d’œuvres d’époques et de genres divers, une véritable bibliothèque extrêmement composite. Même s’il y a du vrai dans cette

⁴⁸ — Spinoza, *Œuvres*, traduction C. Appuhn, Garnier-Flammarion, p. 24.

⁴⁹ — Spinoza, *Ibid.*, p. 140.

⁵⁰ — Au sujet de R. Simon (et de Spinoza) et pour comprendre le bouleversement intellectuel des années 1680-1715, nous recommandons la lecture de l’excellent livre de P. Hazard : *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Paris, 1978 (spécialement les chapitres II et III de la deuxième partie).

⁵¹ — R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, préface.

constatation – que d’ailleurs on connaissait avant Richard Simon –, c’était poser le principe de l’éclatement subséquent des textes. On verra bientôt la critique procéder à la dissection des livres saints verset par verset, pour les recomposer ensuite à sa manière.

En ce qui concerne l’interprétation des Écritures, Simon distingue encore deux sens : la lettre “ qui acquiert une consistance propre ”, et un “ deuxième sens que Simon appelle théologique, ou mystique – un sens de tradition –, qui a quelque chose à voir avec le *deras* (*midrash* ⁵²), et auquel il assigne le soin, dans la plupart des cas, de nourrir la foi des fidèles ⁵³ ”. Il est intéressant de noter que, dans ce sens théologique (nettement relégué au second plan ⁵⁴), R. Simon met ce que saint Thomas plaçait dans le sens littéral. Pour saint Thomas, la signification doctrinale des textes sacrés fait partie de leur sens littéral premier. Il y a donc un glissement qui s’est opéré : la lettre, telle que l’entend la critique, n’a plus son correspondant dans l’organisation des quatre sens bibliques traditionnels. Elle est dépouillée de tout ce qui sort du pur champ des procédures philologiques, historiques et littéraires, comme si la Bible était un texte parfaitement analogue à l’*Iliade* ou au mythe akkadien de Gilgamesh. L’écart entre la lettre de l’Écriture (réduite à son écorce, domaine propre de l’exégète) et le dogme (domaine du théologien biblique et scolastique) est définitivement creusé.

Pour terminer cette évocation rapide de la naissance de la critique biblique, citons la parution en 1753, à Bruxelles, d’un ouvrage anonyme ⁵⁵, intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s’est servi pour composer le livre de la Genèse*. L’auteur en était un protestant converti au catholicisme, Jean Astruc, médecin du roi et professeur de médecine à la faculté de Montpellier. Ce livre jetait les bases de la “ théorie documentaire ” du Pentateuque qui devait connaître une immense fortune, et que systématisa le protestant Wellhausen (†1918) ⁵⁶. Les principes lancés par Spinoza et R. Simon commençaient à recevoir une application organisée ; les grands problèmes qui devaient occuper la critique aux XIX^e et XX^e siècles étaient pratiquement tous posés.

A la fin du XVIII^e siècle, la révolution stoppa pour un siècle les travaux bibliques en France. L’héritage “ critique ” passa aux pays protestants anglo-saxons. Cela contribua à accentuer l’influence du protestantisme et de la philosophie allemande sur la recherche biblique.

⁵² — Commentaire rabbinique. L’exégèse juive s’éloigne souvent du texte qui n’est plus, alors, que l’occasion de développements théologiques divers.

⁵³ — P.-M. Beaudé, “ Problèmes actuels d’exégèse ”, dans *Naissance de la méthode critique*, colloque du centenaire de l’École biblique et archéologique française de Jérusalem, Cerf-Patrimoines, 1992, p. 246.

⁵⁴ — “ Ceux qui font profession de critique ne doivent s’arrêter qu’à expliquer le sens littéral (...), et éviter tout ce qui est inutile à leur dessein. ” *Histoire critique du Vieux Testament*, Livre III, chap. 15.

⁵⁵ — L’auteur craignait des représailles.

⁵⁶ — La théorie documentaire distingue dans le Pentateuque quatre séries de sources : la source Yahwiste (J), la source Élohiste (E), la source deutéronomique (D), et la source sacerdotale (P). Au total, le texte tel que nous l’avons reçu résulterait donc d’une habile et complexe opération de rapiécage étalée sur plus de cinq siècles, depuis l’époque de Salomon jusqu’à celle de Néhémie, l’origine mosaïque se ramenant – au mieux – à une simple documentation archaïque utilisée et modifiée par les rédacteurs successifs.

L'influence de la philosophie allemande

Hegel et la négation du surnaturel dans l'exégèse protestante libérale du XIX^e siècle.

Jusqu'à ce moment, l'exégèse critique avait surtout subi l'influence du rationalisme cartésien et de "l'esprit des lumières"⁵⁷. Vers le milieu du XIX^e siècle, avec Strauss et Bauer, elle s'inspira directement de Hegel. Or "l'hégélianisme est la philosophie la plus rationaliste qui ait jamais existé. La plus systématique, la plus ambitieuse et la plus orgueilleuse des philosophies. Hegel, en effet, se flattait d'avoir construit un système d'idées où *tout*, absolument tout, était envisagé⁵⁸." Sous cette influence, la "science" critique va s'ériger en *système* rationnel *a priori*, débouchant sur un *savoir absolu*, grâce à une méthode *dialectique* capable de lever les contradictions.

En ce qui regarde le Nouveau Testament, c'est d'abord le "système des mythes" de D.-F. Strauss (†1874), qu'il exposa dans sa *Vie de Jésus*. Deux principes sont à la base de ce système : d'une part, la négation du surnaturel, qui fait dire à l'auteur que de nombreux textes de l'Évangile (les miracles notamment) sont contraires à la raison ; d'autre part, le recours aux mythes pour expliquer rationnellement les passages jugés inacceptables (on a là déjà la base de ce que sera la *formgeschichte* de Bultmann et Dibelius). Comme, pour Strauss, "tout ce qui est rationnel est réel" (selon le principe de l'idéalisme absolu de Hegel), sa reconstruction rationnelle des Évangiles ne saurait porter atteinte à la réalité et à l'intégrité de la foi, laquelle repose d'ailleurs non sur des faits, mais sur des idées.

F.-C. Baur (†1860), chef de l'école de Tübingen, lança le "système des antinomies" pour compléter et corriger les théories de Strauss. Au lieu de faire des Évangiles la création spontanée d'une mythologie populaire, il voulut y voir l'œuvre consciente de partis déterminés. C'est en fait l'application du principe dialectique hégélien de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Le Nouveau Testament, dit-il, reflète l'évolution entre la tendance judéo-chrétienne des Pétriniens (qui se serait exprimée dans un Évangile araméen des Hébreux d'où serait sorti saint Matthieu) et la tendance pagano-chrétienne des Pauliniens (exprimée dans un Évangile de Marcion d'où serait sorti saint Luc), d'où serait finalement issu le catholicisme au II^e siècle (représenté par l'Évangile de saint Marc et les Actes). On se demande comment de telles extravagances ont pu mériter le nom de science. Il en restera l'idée – admise comme un dogme par toute l'exégèse moderne – que des événements sont bien à l'origine des récits, mais que la communauté croyante primitive a enjolivé et transformé ce noyau événementiel, voire même qu'elle a reconstitué certains faits à partir des prophéties de l'Ancien Testament pour en montrer

⁵⁷ — Et dans une certaine mesure, de l'empirisme anglais (celui de Hume notamment).

⁵⁸ — Roger Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme*, Paris, Téqui, 1964, p. 9.

l'accomplissement⁵⁹. Pour que tout s'enchaîne, pour laisser à la communauté le temps exigé par ce travail créateur, on est obligé de retarder le plus possible la date de composition des Évangiles : Baur les datait du II^e siècle ; l'exégèse critique " catholique " actuelle les situe entre 70 et 90 après J-C⁶⁰.

En réaction contre les outrances de l'école de Tübingen, les disciples de Strauss et de Baur se tournèrent vers l'histoire et la sociologie pour essayer de fixer la personnalité du Christ. Il y eut ainsi " l'École libérale ", illustrée par Renan, Sabatier et Harnack, et " l'École eschatologique " de Weiss (†1914), que rejoignit le catholique moderniste Loisy (qui mourut apostat). Loisy introduisit dans le catholicisme la théorie des " deux sources " évangéliques, venue des protestants Weisse et Wilke. A la base de l'élaboration des Évangiles par la communauté primitive, il y aurait deux documents : Marc (qui serait le plus ancien des Évangiles) et une collection de discours de Notre Seigneur (les *Logia*, notés Q, de l'allemand *Quelle*, source)⁶¹. C'est encore Loisy qui dissocia le " Jésus de la foi " du " Jésus de l'histoire ", dans ses deux ouvrages *L'Évangile et l'Église* (1902) et *Les Évangiles synoptiques* (1908). La communauté primitive faisant écran entre nous et la personne historique du Christ, on ne peut connaître avec certitude le Jésus de l'histoire. Quant à l'image du Christ que nous transmettent les textes, c'est celle que s'était forgée la foi de la communauté primitive.

⁵⁹ — Autrement dit, le texte ne nous dit pas immédiatement les événements qu'il rapporte et les choses qu'il exprime. Entre les événements et le texte, il y a l'écran de la communauté primitive et, entre nous et les événements, il y a l'écran du texte et de sa complexité littéraire. Ce que le texte exprime n'est que la pensée de ses auteurs, l'intelligence qu'ils avaient des événements. Derrière cette conception, se trouve le présupposé de l'idéalisme kantien : l'esprit humain ne peut pas connaître la réalité extérieure, il ne connaît que des phénomènes. L'exégèse moderne est aux antipodes du réalisme thomiste.

⁶⁰ — Même la découverte à Qumran d'un manuscrit de saint Marc (le " 7Q5 " = Mc 6, 52-53), daté de 40 après Jésus-Christ par les papyrologues, n'a pas ébranlé la conviction des exégètes " historico-critiques " à ce sujet. Pourtant, l'attribution à saint Marc de ce manuscrit par le père O'Callaghan répond à toutes les exigences de la science la plus sérieuse, et elle a été solennellement confirmée au récent congrès d'Eichtätt (cf. *Christen und christliches in Qumran*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1992).

⁶¹ — Cette théorie des " deux sources " a été condamnée par une décision de la Commission biblique pontificale (26 juin 1912).

L'histoire des formes et Heidegger

L'influence du protestantisme et de la philosophie allemande ne s'arrêta pas là. Au cours de la phase précédente, on avait surtout réfléchi au *contenu* dogmatique et historique des Écritures, et tout spécialement des Évangiles, cherchant à en établir la véracité (ou plutôt à la détruire). Cette réflexion, jointe au recensement et à l'analyse des données littéraires, avait abouti à des théories documentaires concernant l'origine et la formation des textes, sorte de *dogmes critiques* plus ou moins amendés par la suite, mais adoptés par un consentement unanime, même chez les catholiques (les 4 sources "JEDP" du Pentateuque ; les "deux sources" des synoptiques).

Autour des années 20, la réflexion se porta sur la *forme* des récits évangéliques. À l'aide des méthodes de la sociologie contemporaine, R. Bultmann et M. Dibelius s'efforcèrent de raconter *l'histoire de la formation des Évangiles* avant leur mise par écrit (*formgeschichte*) : puisque les Évangiles avaient été tardivement construits selon les intentions théologiques particulières de la communauté primitive, il fallait remonter plus haut pour dégager les éléments de cette construction au moyen d'une étude minutieuse des *formes* littéraires⁶².

La *formgeschichte* comporte en réalité deux aspects : l'un d'ordre exégétique et critique, l'autre d'ordre philosophique.

1 – L'aspect exégétique, c'est *la critique des formes* proprement dite. Elle part du principe que chaque Évangile ne constitue pas un tout mais une mosaïque de fragments divers. Il faut donc premièrement déterminer ces matériaux et les classer⁶³. Ensuite, il faut en retrouver l'origine et le développement de telle manière qu'on puisse comprendre comment est né le "genre Évangile". On y parvient en remplaçant chaque unité littéraire dans sa situation d'origine (en reconstituant son *sitz im leben*, son milieu de vie). Deux procédés permettent d'atteindre ce but : par déduction, c'est-à-dire en étudiant *a priori* l'organisation de la communauté primitive pour déduire la forme littéraire dont elle a dû habiller chaque péricope (passage "dé-coupé") ; ou bien par induction, en partant des formes littéraires pour découvrir les mobiles qui inspiraient la communauté primitive⁶⁴. Au terme de cette critique des formes, il ne reste pratiquement plus rien des Évangiles :

⁶² — "L'entreprise est semblable à celle qui permet, grâce à la radiographie, de découvrir, derrière une toile de maître, un Van Eyck ou un Rembrandt, les états successifs du tableau : la patine d'abord, puis les réparations ou les ajoutés de peintres postérieurs, enfin la toile originale, et même les ébauches successives du tableau, jusqu'au dessin primitif." X. Léon-Dufour, in *Le Nouveau Testament*, tome 2 : *L'annonce de l'Évangile*, Desclée, Tournai, 1976, p. 188.

⁶³ — Bultmann distingue par exemple : les *logia* ou discours de Jésus, les récits de miracles (qu'il appelle "contes"), les anecdotes et légendes, les paradigmes ou modèles utilisés pour la prédication primitive (le *keirigma*, comme il dit), les épisodes (légendaires) de la vie de Jésus, les mythes (passages influencés par le mythe du Christ créé par saint Paul), les récits de la Passion, etc. Dibelius, quant à lui, range différemment, ce qui prouve assez la fantaisie et l'arbitraire de ces classements prétendument "scientifiques".

⁶⁴ — Dibelius a choisi la première méthode, Bultmann la seconde. Mais cela ne change pas grand-chose au résultat : dans tous les cas, les conclusions auxquelles ils arrivent ne sont que des suppositions dictées par des préjugés philosophiques et théologiques anti-catholiques (négation du surnaturel, etc.)

“ Pour Bultmann, tout, ou presque tout, dans les Évangiles, doit être attribué au génie créateur de la communauté primitive. Jésus, par exemple, n’a formulé aucune règle concernant le jeûne ou l’observance du sabbat. Ce sont les chrétiens de Jérusalem qui, dans leurs controverses avec les Juifs, les ont inventées et, pour leur donner plus d’autorité, les ont placées dans la bouche du Maître. Jésus n’a pas guéri le lépreux, ni ressuscité le jeune homme de Naïm ; mais les chrétiens d’Antioche, ne voulant pas qu’il fût inférieur aux dieux du paganisme, lui ont attribué ces actions merveilleuses. De même, (...) le récit de l’appel de Pierre et d’André (Mc 1, 16-20) n’a d’autre base historique que la parole: “Je ferai de vous des pêcheurs d’hommes”. Des faits de ce genre se rencontrent partout dans les Évangiles. (...)

“ Les premiers prédicateurs eux-mêmes, tout témoins oculaires qu’ils aient été, ont interprété les paroles qu’ils citaient. Jésus, par exemple, a dit : “Voici ma mère et mes frères”. Pour l’édification de ses auditeurs, le prédicateur ajoute : “Quiconque fait la volonté de Dieu est mon frère, et ma sœur, et ma mère” (Mc 3, 34-35) (...). Parfois, on va jusqu’à corriger une parole du Seigneur. Jésus avait dit : “Les amis du marié ne peuvent pas jeûner” ; et il avait bien l’intention par là d’interdire le jeûne, pratique juive, à ses disciples. Mais, en fait, les premiers chrétiens jeûnaient ! Il fallait expliquer cette coutume contraire à la volonté du Maître. On résolut la difficulté en prêtant à Jésus d’avoir ajouté : “Des jours viendront où l’époux leur sera enlevé. Ils jeûneront, en ce jour-là” (Mc 2, 19-20).

“ Si l’on admet que les premiers prédicateurs se sont permis de telles libertés, on ne s’étonnera pas d’apprendre, de Dibelius, que les récits de miracles sont des emprunts provenant de milieux juifs ou hellénistiques. La guérison du possédé de Gérasa aurait été, à l’origine, un épisode mettant en scène un exorciste juif. Le miracle de Cana, lui, est d’origine païenne, car il est manifeste que le personnage principal est un dieu du vin tel que Dionysos. (...) Quant aux légendes concernant directement Jésus – la théophanie du baptême, la transfiguration, les prophéties de la passion, la résurrection –, elles ont été manifestement inventées pour introduire dans la tradition évangélique le *Christus-Mythus* de Paul, ce mythe qui fait de Jésus le Fils de Dieu incarné, mort pour le salut des hommes et ressuscité le troisième jour⁶⁵. ”

Du Jésus historique, il ne reste qu’un résidu bien inoffensif : un homme de Galilée, se croyant prophète, parlant et agissant comme tel, sans qu’on puisse dire s’il le fut vraiment, et qui, enfin, est mort de façon lamentable.

2 – Sur cet aspect exégétique de l’œuvre bultmanienne se greffe un aspect philosophique, une “ *herméneutique* ”. En effet la critique des formes a conduit à une véritable pulvérisation des Évangiles, au risque de détruire purement et simplement la foi. Or Bultmann est croyant (protestant). Comment sauver la foi, si elle ne peut plus s’appuyer sur une parole évangélique dont il vient d’être “ prouvé ” qu’elle était une reconstruction de la communauté primitive, exprimée dans des genres littéraires

⁶⁵ — Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, 1974, p. 652-653.

inassimilables à nos catégories mentales modernes ⁶⁶ ? Il n'y a qu'un moyen : il faut d'une part arracher la foi à ces formulations qui s'avèrent n'être que des mythes (c'est la "démystification", qui doit permettre de dégager le *kérygme* évangélique, c'est-à-dire la prédication apostolique fondamentale), et d'autre part lui donner un substitut que Bultmann va chercher chez Heidegger ⁶⁷. L'interprétation bultmanienne comporte donc deux directions : l'une négative, la démystification (ou démythologisation) nécessaire ; l'autre positive, "l'interprétation existentielle" de Heidegger. Que signifie cette dernière ? Il faut ici préciser les termes. Voici comment Thomas Molnar s'en explique dans un article de la *Pensée catholique* de 1980 :

"Gardons à l'esprit que la philosophie allemande cherche, en général, à *intrôniser la conscience individuelle* et à rompre le pont qui relie cette conscience au monde extérieur. Aussi l'effort de Heidegger est-il concentré sur une interprétation nouvelle de la philosophie d'où les instruments cognitifs familiers seraient expulsés. Il y a l'homme dans son état nu d'angoisse, et l'Être, indicible et introuvable, mais vers lequel l'homme est en perpétuel voyage. Philosopher, précisément, c'est se trouver "sur le chemin en direction de l'Être". Celui-ci nous appelle et nous devons lui répondre (...). Comment penser l'Être ? *Le représenter serait impossible* (...): une représentation (*Vorstellung*) est littéralement une "convocation", une mise-devant-moi en tant qu'objet. Aussi représenter est-il objectiver, réifier, ce qui, dans le cas de l'Être, serait non seulement humiliant, mais équivaldrait à un *arrachement de l'Être à l'Être*. Il nous reste donc à nous ouvrir à l'Être, à devenir son "berger", à la condition que cette démarche reste non conceptuelle, non systématique. Toute pensée objectivante conduit aux opinions reçues, aux doctrines figées.(...)."

"Allons plus loin. (...). "L'Être, écrit Heidegger, nous appartient, il ne peut être présent en tant qu'Être que par nous". Ce qui revient à dire que c'est nous qui sommes, *l'Être n'est que l'écho répondant à notre appel* ⁶⁸. Un écho de nulle part et, bien entendu, non articulé, non articulable (...). Nous sommes donc branchés sur l'Être, mais *ce qui compte, c'est notre réponse à son appel*. Traduisons cela en langage chrétien, celui de Bultmann (...). La Croix, les événements de la vie terrestre de Jésus, le Christ lui-même ont contre eux le fait qu'ils sont des choses, des événements concrets [autrement dit des *objets* de représentation humaine]. L'histoire sainte, le narratif des Évangiles ne portent en eux-mêmes aucun message ; ce sont, au mieux, *des signalisations du fait que Dieu appelle les hommes*. Mais cet appel est de toujours,

⁶⁶ — Pour Bultmann, "il n'y a pas d'accord possible entre la pensée scientifique contemporaine et la conception mythique, traditionnelle, du message chrétien. La science moderne exclut, dans le monde de notre expérience, toute ingérence possible de forces qui échapperaient à la loi de la causalité empirique : pas de démons, pas d'anges, pas de puissance divine mêlée au monde et agissant surnaturellement sur lui." L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe, la théologie de Rudolf Bultmann*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1954, p. 13.

⁶⁷ — Heidegger se situe dans la lignée des philosophies existentialistes qui ont pris naissance dans les années de chaos qui ont suivi la défaite allemande de 1918. Ces philosophies de l'existence — dont l'effort de pensée concrète est centré sur l'homme, sa vie, son individualité, son histoire, etc. — s'opposent aux grands systèmes abstraits du rationalisme dont elles constatent l'échec.

⁶⁸ — "L'homme qui tente de savoir ce qu'est l'être doit se pencher sur lui-même." L. Malevez, *op. cit.*, p. 35.

l'Évangile n'en évoque même pas un moment privilégié. Et puis ce n'est pas la parole divine, c'est *notre réponse qui compte*, cette réponse jaillissant à chaque moment (...). A mesure que Dieu est dévalorisé, l'homme s'affirme [il devient Être]⁶⁹.

Par "interprétation existentielle", Bultmann ne veut donc pas dire que le texte évangélique nous délivre un message conceptuellement formulable qu'il faudrait interpréter (puisque'il s'agit au contraire de "démystifier"), mais que le texte nous renvoie à la contingence de notre existence actuelle (appelée "existentielle" par Heidegger parce qu'il s'agit de l'existence humaine, point de passage obligé pour atteindre l'Être, par opposition à l'existence en général). Autrement dit, le Jésus des Évangiles, une fois démythifié, se découvre à nous, non pour nous enseigner (la démythisation a éliminé le Jésus Fils de Dieu, Messie, ressuscité, thaumaturge, etc.), mais simplement pour nous interpeller, nous révéler à nous-mêmes ; c'est un Jésus de la pure foi existentielle, sans visage ni doctrine. Quant à la foi, elle est la réponse apportée à cette révélation interne de la conscience.

Nous voudrions faire ici trois remarques :

1^{ère} remarque. On notera que l'exégèse bultmanienne est résolument existentialiste et personnaliste⁷⁰. Même corrigée par ses "contradicteurs" protestants (K. Barth par exemple) ou catholiques, elle gardera ce caractère et le transmettra aux méthodes nées après elle, comme nous allons bientôt le vérifier⁷¹. De manière générale, c'est un retour à la subjectivité. Jusqu'à présent, nous avons constaté que l'exégèse critique se situait dans la ligne de l'ontologie cartésienne, ou même kantienne. Or cette ontologie voit dans "l'étant" une représentation, un "objet", posé en face, s'offrant au sujet pour être saisi par lui, mais nettement séparé de lui. C'est là une ontologie "objectivante", qui voile l'être au lieu de le dévoiler, reproche Bultmann. Ce qui est sûr, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, le sujet n'atteint pas la réalité extérieure, mais reste enfermé sur lui-même⁷². Pour l'idéalisme, l'objet connu est seulement objet de pensée, il ne dit pas les

⁶⁹ — Thomas Molnar, *Sources philosophiques de la pensée progressiste*, *La Pensée catholique* n° 188, sept.-oct. 1980. C'est nous qui soulignons.

⁷⁰ — Pour Bultmann, "le message biblique ne se place jamais sur le terrain de la spéculation, ou, quand il s'y place, il ne mérite plus notre assentiment. Il ne nous enseigne aucune doctrine générale sur Dieu, sur son opération dans le monde, ni même sur la prédestination ou la réprobation ; pas de "Weltanschauung" à attendre de lui ; il t'interpelle, toi, homme concret, dans ton existence pareillement concrète, dans ton "hic et nunc", et te provoque à l'accueil ; il te place dans la relation du "je au tu" ; il ne connaît qu'une dimension : appel de Dieu — réponse de l'homme". L. Malevez, *op. cit.*, p. 29.

⁷¹ — H. Cazelles (ancien secrétaire de la Commission biblique) note avec satisfaction cette nouvelle dimension existentielle et pastorale de l'exégèse, dans son livre *Écriture, Parole et Esprit*, au chapitre intitulé "La situation nouvelle" : "Le renouveau barthien demandait qu'on aborde le texte non plus comme un objet de science que l'on interpelle et que l'on critique, mais comme un sujet qui interpelle le lecteur. L'homme n'est pas juge du texte, il est jugé par lui." H. Cazelles, *Écriture, Parole et Esprit*, Desclée, 1970, p. 20. Assurément le vieil idéalisme allemand, avec ses pesantes "catégories" abstraites, ne pouvait pas comprendre l'univers biblique composé en grande partie de faits vécus, d'expériences concrètes, de récits et d'images multiformes. De ce point de vue, il est vrai qu'une approche existentialiste ou phénoménologique colle mieux avec la nature du texte.

⁷² — Le chanoine Verneaux, dans son livre : *Leçons sur l'existentialisme* (Téqui, 1964, p. 42 et suivantes), montre bien comment la Phénoménologie de Husserl permet de faire le passage du rationalisme cartésien et de l'idéalisme à l'existentialisme. Descartes a posé la voie du doute méthodique, reprise par Husserl sous le nom

choses, l'homme ne connaît que sa pensée (donc l'Évangile ne nous livre que la pensée de ses auteurs). Pour l'existentialisme bultmanien, l'événement extérieur ou "l'autre" qui nous parle dans le texte n'est pas un objet de connaissance mais seulement l'écho qui nous renvoie à nous-mêmes et à notre expérience. Fondée sur de tels principes, l'interprétation scripturaire est condamnée à tourner en rond : les mots du texte ne nous disent rien d'autre que la pensée (ou la foi) de ses auteurs, ou bien le témoignage que notre conscience se rend à elle-même (le témoignage de notre propre foi) ; ils ne nous disent ni les choses ni les événements ni les vérités que pourtant ils expriment.

2^e remarque. Par rapport à la question qui nous occupe, celle du sens de l'Écriture, il s'ensuit une conséquence. Le sens littéral, le seul admis par la critique comme nous avons vu, va avoir tendance à se définir non plus comme le sens immédiatement tiré de l'examen historico-critique du texte et de son milieu, mais comme *le sens que l'auteur a voulu y mettre*. Sans doute on trouve déjà cette définition du sens littéral dans la Tradition⁷³ ; mais c'est avec cette signification que, pour bien comprendre le texte, il faut recourir à l'intention *connue* de l'auteur (auteur qui est tout ensemble Dieu et l'écrivain humain), telle que nous l'expriment le magistère de l'Église et l'analogie de la foi. Aucune place, donc, n'est laissée à une interprétation subjectiviste. Ici, la "problématique", comme ils disent, est différente : qu'est-ce qui constitue le sens, se demande la critique ? Dans un premier temps, elle a répondu : *le texte*, pris "matériellement", lu empiriquement. Mais l'analyse littéraire et historique du texte a fait apparaître peu à peu une telle complexité de réponses et soulevé tant de doutes qu'il devient urgent d'arrimer le sens à une instance plus originelle et moins "objectivante". Ce sera *l'intention de l'auteur*. Cette instance est-elle plus stable que le texte ? Rien n'est moins sûr, car, ici, pas de Tradition qui fixe et fasse connaître cette intention. Toutefois elle ouvre de nouveaux horizons, elle permet de réintroduire un genre d'interprétation moins technique et moins théorique, qui tienne davantage compte de *l'intériorité de l'auteur* et, par suite, *du lecteur*, de sa vie de foi. Car le sens a quelque chose à voir avec le sujet lecteur et l'Église lectrice, explique par exemple de Lubac ; il y a un dynamisme du lecteur qui "produit du sens". Ainsi, paradoxalement, le fruit ultime, le plus décapant et le plus critique de l'exégèse historico-critique – la *formgeschichte* –, aura contribué à réinsérer, par l'existentialisme qu'il véhicule, une exégèse "spirituelle". Mais c'est une exégèse spirituelle personaliste et, au fond, presque plus moderniste que l'exégèse critique, qu'elle supplante peu à peu, à cause de son immanentisme foncier. Nous y reviendrons dans notre deuxième partie.

3^e remarque. D'autre part, on remarquera qu'en s'inspirant de l'existentialisme, la critique biblique de Bultmann et de ses successeurs suit le mouvement oscillatoire de la philosophie moderne qui passe constamment de la tendance idéaliste (ou rationaliste) à la tendance existentialiste, et *vice versa*. La cause de cette oscillation, c'est la séparation d'avec

d'épochè. Chez Descartes, le doute débouchait sur le *cogito*, l'affirmation de l'existence du moi, fondée sur une intuition immédiate et indubitable. Mais ce *moi* restait une substance spirituelle, une chose pensante. Chez Husserl, la réduction méthodique atteint même le *moi* comme réalité : ce qui surgit, c'est le *moi pur*, le sujet de la connaissance en tant que *pur sujet*.

⁷³ — Entre autres, chez saint Thomas (I, q. 1, a. 10). Cette question sera étudiée plus loin (en troisième partie).

la foi. Non pas que la foi doive intervenir dans le travail philosophique, car la philosophie et la foi appartiennent à deux ordres différents ; mais la foi a normalement un rôle de régulateur par rapport à la philosophie, pour lui éviter de sombrer dans les erreurs qui la menacent. Descartes, en décrétant l'autonomie complète de la philosophie par rapport à la foi, l'a privée de son stabilisateur et l'a condamnée à ce jeu de bascule entre l'orgueil et le désespoir de la raison. L'exégèse à son tour, en se séparant de la foi pour devenir une science rationnelle autonome (alors qu'elle devrait être vis-à-vis de la foi dans un assujettissement beaucoup plus étroit que la philosophie, puisqu'elle en reçoit directement ses principes), se condamne au même mouvement oscillatoire et à la stérilité.

La réaction du magistère et du monde catholique

Revenons en arrière : quel accueil l'Église catholique réserva-t-elle à ce foisonnement d'idées hétérodoxes concernant la sainte Écriture ?

Jusqu'à la mort de Pie XII, le magistère rappela fermement la doctrine catholique et condamna les erreurs. Citons simplement pour mémoire les grands textes publiés durant cette période : l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII (1893) qui définit l'inspiration et l'inerrance scripturaires ; le décret *Lamentabili* (1907) et l'encyclique *Pascendi* (1907) de saint Pie X qui condamnèrent le modernisme et ses applications ; les *décisions de la Commission biblique* qui répondirent aux questions concrètes d'authenticité et d'interprétation qui se posaient, et fixèrent les limites au-delà desquelles l'exégèse catholique ne pouvait pas s'aventurer sans mettre la foi en danger ; l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1920) qui précisa la question de l'inerrance biblique en matière historique.

Dans le même esprit, Pie XII publia *Divino afflante Spiritu* (1943), et *Humani Generis* (1950, qui condamna la nouvelle théologie). Pourtant, presque tous les exégètes actuels déclarent que *Divino afflante Spiritu* constitue une approbation officielle de la méthode historico-critique⁷⁴. Selon eux, deux points de l'encyclique seraient des encouragements de cette méthode : l'invitation à rechercher le *sens littéral*, en s'aidant de l'apport des sciences (philologie, linguistique, histoire, etc.), et l'introduction de la notion de “*genre littéraire*”. En réalité, comme l'a très bien montré et plusieurs fois publié Mgr Spadafora⁷⁵, *Divino afflante Spiritu* se situe bien dans la droite ligne de l'enseignement

⁷⁴ — Voici un exemple : “Après trente-cinq ans de difficultés multiples occasionnées, d'un côté, par le souci de poser correctement les problèmes critiques et, d'un autre côté, par une certaine surenchère anti-moderniste, l'encyclique de Pie XII était un réconfort pour le monde exégétique qui avait subi un purgatoire bien long.” P. Grelot, *Le Nouveau Testament*, tome 6 : *Évangiles et histoire*, Desclée, Tournai, 1985, p. 49.

⁷⁵ — Outre son livre déjà cité : *Leone XIII e gli studi biblici*, on lira avec un grand profit la réponse de Mgr Spadafora au père Alonso-Schöckel (pour un article publié dans la *Nouvelle Revue Théologique*), parue dans *Palestra del clero* et reproduite dans *La Pensée catholique* n° 141-142. Par ailleurs, le numéro 156 du *Courrier de Rome* (avril 1994) donne un bon résumé de la crise de l'exégèse catholique depuis 1950, dû à la plume de Mgr Spadafora.

constant des papes et n'encourage que la vraie science mise au service d'une exégèse vraiment catholique. Ce que prouve seulement cette affaire de *Divino afflante Spiritu*, c'est l'état de décomposition dans lequel se trouvait déjà l'exégèse catholique dans les années 50.

Avec le pape Paul VI, l'attitude du magistère changea du tout au tout. Trois actes pontificaux sont particulièrement significatifs à cet égard. Il s'agit tout d'abord de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II. Tous les experts ayant contribué à l'élaboration de ce texte sont d'accord pour reconnaître qu'il a ouvert aux études bibliques des possibilités nouvelles jadis condamnées⁷⁶. Ensuite, il y eut l'instruction *Sancta Mater Ecclesia* d'avril 1964, qui est une reconnaissance officielle, avec de simples réserves méthodologiques, de la *formgeschichte* bultmanienne⁷⁷. Enfin, dans son allocution du 14 mars 1974, Paul VI revint sur les questions concernant l'Écriture Sainte, et n'hésita pas, jusque dans ses termes, à entériner les procédures et les méthodes de *l'histoire des formes* :

“ Les études des dernières décennies ont contribué de façon importante à mettre en valeur le rapport étroit et le lien qui unissent indissolublement l'Écriture à l'Église. Elles en ont mis en lumière la structure essentielle, le milieu vital (*Sitz im Leben*). (...) Il semble même que la note distinctive et dominante de l'exégèse contemporaine soit la réflexion sur les relations profondes qui relient l'Écriture et l'Église de la première heure. Les recherches sur l'histoire des traditions, des formes, de la rédaction (*Traditions-, Form-, Redaktionsgeschichte*), que nous avons encouragées avec les corrections méthodologiques nécessaires dans la récente Instruction *Sancta Mater Ecclesia* sur la vérité historique des Évangiles, n'entrent-elles pas dans cette perspective ? Et les requêtes contemporaines sur la nécessité d'intégrer une lecture “diachronique”, c'est-à-dire attentive aux développements historiques du texte, à une considération “synchronique”, qui donne leur place propre aux connexions littéraires et existentielles de tout texte par rapport au complexe linguistique et culturel dans lequel il s'insère, n'introduisent-elles pas clairement dans la vie de l'Église⁷⁸ ? ”

Les exégètes progressistes pouvaient se réjouir, ce n'était pas l'autorité suprême de l'Église enseignante qui viendrait gêner leur liberté de mouvement. Ils en ont d'ailleurs largement profité : depuis quarante ans, il n'est plus possible dans l'Église d'expliquer un texte ou de publier un travail sur le Nouveau Testament sans recourir d'une façon ou d'une autre à la *formgeschichte*. Nous pourrions multiplier les exemples. Prenons-en un seul

⁷⁶ — On pourra se reporter à l'étude de l'abbé Brandler : “ De *Dei Filius* à *Dei Verbum* : un progrès ? ” parue dans *Le sel de la terre* n° 7, p. 12 et suivantes.

⁷⁷ — “ L'exégète peut rechercher quels sont les éléments sains présentés par la “méthode de l'histoire des formes”, dont il pourra se servir à bon droit pour avoir une intelligence plus complète des Évangiles. ” Le texte complet se trouve dans la DC du 7 juin 1964, col. 711-718. L'instruction reconnaît l'existence de “ trois étapes de la transmission par lesquelles l'enseignement et la vie de Jésus sont parvenus jusqu'à nous ”, à savoir : 1) le ministère du Christ, 2) la prédication des apôtres et 3) la composition des Évangiles. Même si l'instruction ne parle pas de la question des dates des Évangiles, ni du temps écoulé avant leur rédaction finale, il est clair qu'elle va dans le sens d'une datation tardive et d'une rédaction complexe.

⁷⁸ — DC du 7 avril 1974, col. 325-327.

pour illustrer notre propos, que nous extrayons des œuvres du père Grelot. Il s'agit des Évangiles de la multiplication des pains⁷⁹. Bien sûr, le père Grelot se garde bien d'adopter les conclusions radicales de Bultmann ; il réprouve notamment la négation formelle du miracle à laquelle aboutit la *formgeschichte* pure et dure. Mais, s'il prend des distances avec l'hérésie nette et grossière, il sanctionne pourtant les principes qui y conduisent, se contentant de ne pas les pousser jusqu'au bout. Cette "solution moyenne" est, au fond, plus perverse et plus dangereuse que l'impiété franche de Bultmann, car elle donne l'illusion de l'orthodoxie.

Le père Grelot note d'abord qu'il y a six récits de multiplication des pains dans les "livrets évangéliques", comme il dit : deux dans saint Matthieu (Mt 14, 13 et 15, 32), deux dans saint Marc (Mc 6, 32 et 8, 1), un dans saint Luc (Lc 9, 10) et un dans saint Jean (Jn 6, 1). Ces divers récits, très proches les uns des autres quoique traités avec plus ou moins d'amplifications, dépendent donc, selon lui, d'un même schéma fondamental. La confrontation de Marc 6, 32 - 8, 26 et de Matthieu 14, 13 - 16, 12 est particulièrement éclairante à cet égard, explique-t-il. En effet, dans ces deux passages parallèles, on trouve le même cycle répété deux fois : une multiplication des pains (Mc 6, 32 et Mt 14, 13), suivie d'une scène de conflit avec les pharisiens et de plusieurs guérisons (Mc 7, 1 et Mt 15, 1) ; puis, à nouveau, un autre récit de multiplication des pains (Mc 8, 1 et Mt 15, 32), également associé à une scène de conflit et – chez Marc seul – à une guérison (Mc 8, 11 et Mt 16, 1). Pourtant, le traitement distinct de toutes ces sections en saint Marc et en saint Matthieu montre qu'il n'y a pas de dépendance entre eux à cet endroit. Conclusion : il y a eu un "montage" parallèle des textes par les deux évangélistes, à partir d'un aide-mémoire commun destiné à la catéchèse primitive, dans lequel devait se trouver une ébauche de texte couplant déjà les deux miracles des pains avec deux épisodes de conflit entre Jésus et les Juifs.

Étant ainsi remonté à ce qu'il suppose être la source écrite des "sections des pains" de Marc et de Matthieu, le père Grelot va plus loin. Cette double multiplication des pains rapportée par les deux premiers évangélistes ne peut être, selon lui, qu'un "doublet". A l'origine, il n'y avait qu'un seul récit (et donc un seul événement), qui a été transmis et rédigé sous deux formes légèrement différentes, donnant naissance à deux récits de miracles apparemment distincts. La preuve, c'est que Luc et Jean ne connaissent qu'une seule multiplication des pains. Les écarts entre les deux narrations s'expliquent par la tradition orale qui a pu, avant la fixation du récit et son insertion dans un groupe racontant le conflit de Jésus avec les pharisiens, apporter des variantes de détail. Ces variantes, en effet, portent sur les circonstances extérieures ou sur les chiffres, qui d'ailleurs s'avèrent symboliques à l'examen (4 000 ou 5 000 hommes, 5 ou 7 pains, etc). Autrement dit, le texte n'émane pas de témoins directs et ce sont les approximations de la catéchèse primitive qui ont créé deux récits pour un même événement. Et le père Grelot d'en tirer des conclusions sur les libertés prises par les catéchistes primitifs lorsqu'ils racontaient la vie de Jésus :

⁷⁹ — P. Grelot, *Le Nouveau Testament*, tome 6 : *Évangiles et histoire*, Desclée, Tournai, 1985, p. 160-183.

“ Le comportement relativement libre de Marc et de Matthieu vis-à-vis des détails secondaires de leur source présumée donne un aperçu de la liberté qui pouvait exister, pour les détails de cette sorte, à l'époque de la tradition orale. Le résultat du “montage” final ne peut être que passablement conventionnel⁸⁰. ”

Ce n'est plus de l'exégèse “ scientifique ”, c'est du roman fiction. Et ce n'est pas tout. L'artifice du montage ne s'arrête pas là. Les évangélistes, continue le père Grelot, avaient une intention particulière en rédigeant leur œuvre, celle de repenser la Tradition biblique et religieuse ancienne à la lumière du mystère pascal et du Christ. Les Évangiles ne racontent pas des événements bruts, ils nous livrent une relecture chrétienne des vieux modèles bibliques et une méditation “ théologique ” et symbolique du salut⁸¹. Dans chaque récit, sous le voile des faits racontés, il faut donc soigneusement distinguer ce qui relève de cette intention et ce qui est strictement historique. Ainsi, dans les textes néotestamentaires racontant le geste de Jésus multipliant les pains, le père Grelot voit une relecture et une actualisation de la multiplication des pains opérée par le prophète Élisée (2 R 4, 42-44). Toujours soucieux de rester dans sa “ voie moyenne ”, il précise que la réminiscence de ce texte de l'Ancien Testament n'a évidemment pas suffi à donner naissance aux récits évangéliques, mais qu'elle leur a sûrement fourni leur cadre et leur style. En clair, cela veut dire que de nombreux éléments du miracle des pains de l'Évangile sont à prendre comme des traces du modèle littéraire du miracle d'Élisée et non pas comme des précisions historiques constatées par des témoins et fidèlement rapportées par les évangélistes.

Passons sur les autres réminiscences bibliques vues par le père Grelot, qui lui permettent d'appeler symboliques d'autres aspects du miracle, et venons-en aux évidentes affinités avec la dernière Cène. Dans le miracle des pains comme à la Cène, Jésus bénit, puis rompt le pain. La “ fraction du pain ” est le signe eucharistique par excellence. Il est donc clair, explique le père Grelot, que notre texte a une profonde résonance eucharistique, et que beaucoup d'éléments ont été placés là dans cette intention, pour lui donner une utilité catéchétique, en faire un “ signe eucharistique ”. L'abondance même des restes ramassés par les apôtres après le miracle n'est-elle pas l'image de l'abondance du don eucharistique ? Toutes ces notations donc, dont le sens est nettement “ théologique ”, doivent être regardées *a priori* comme non historiques. Ainsi donc, là où la Tradition catholique voyait un miracle historique de Jésus, réel jusque dans ses moindres détails (mais aussi annonciateur du mystère eucharistique, sans que cela contredise le moins du monde son historicité), le modernisme imprégné de *formgeschichte* ne voit plus qu'un montage littéraire et “ théologique ” créé par la tradition primitive autour d'un fait plus ou moins vidé de son contenu historique réel.

Finalement, comment lire ce texte ? Le père Grelot distingue la lecture qu'il appelle “ historique ”, la lecture “ historique ” et la lecture “ évangélique ” ou contemplative. Le mot “ historial ” (ressuscité du vieux français) est une de ses

⁸⁰ — P. Grelot, *Ibid.*, p. 167.

⁸¹ — Bultmann, lui, parlait de “ mythes ”, mais le procédé reste le même : le Jésus des Évangiles n'est pas le Jésus historique. Entre les deux, la tradition primitive a fait son œuvre “ mythologique ” ou “ théologique ” créatrice.

trouvailles. Il entend signifier par là l'histoire *vécue*, l'histoire *vraie* et non pas simplement *exacte*, – la vérité n'étant pas la “plate” conformité avec ce qui s'est historiquement passé, mais la conformité avec le *sens* de l'événement exprimé par le texte⁸². En d'autres termes, l'“historique” (correspondant de l'allemand *historie*) désigne les faits bruts gardés par la mémoire des hommes et l'“historial” (équivalent approximatif de *geschichte*) dit le sens, l'interprétation donnée aux faits par ceux qui les ont vécus ou rapportés. Saisir la vérité du texte, ce n'est pas saisir sa pure réalité factuelle, c'est saisir le sens donné par la communauté primitive à cette réalité, la dimension “théologique” dont elle l'a revêtue, la manière dont elle l'a énoncée dans son “projet historique” (c'est-à-dire quand elle a entrepris d'en raconter l'histoire). Le père Grelot ne nie pas l'existence d'un (maigre) substrat historique ; il rejette la critique radicale qui fait du miracle un pur symbole. Mais cette lecture historique ne l'intéresse pas ; elle est “plate”. L'important, c'est de décoder la vérité *historiale* du récit, le “projet de salut” qu'ont voulu y placer les auteurs. Quant à la lecture “évangélique” ou contemplative, elle est l'application du message évangélique contenu dans le récit – sa vérité *historiale* –, faite par chaque lecteur à sa propre personne. C'est en quelque sorte la dimension existentielle ou même “existenciale” du texte, au sens heideggerien du mot.

Conclusion : Heidegger et la théologie

La philosophie de Heidegger et de ses continuateurs est donc devenue la “servante” – ou plutôt la maîtresse ! – de la théologie et de l'exégèse contemporaines. Que faut-il en penser ? Est-il possible de baptiser ainsi ce philosophe athée⁸³ ? Un propre disciple de Heidegger (et de Bultmann) – Hans Jonas – a tenu à répondre à cette question au cours d'un colloque de théologiens, en 1964. Le texte de sa communication a été publié dans le numéro de la revue *Esprit* de juillet-août 1988. Non sans humour, il se moque de la théologie progressiste qui se met à la remorque d'un auteur dont la pensée est aux antipodes du christianisme. Écoutez ce qu'il dit⁸⁴ :

“ Amis théologiens, amis chrétiens, ne voyez-vous pas à quoi vous avez affaire ? A défaut de voir, ne sentez-vous pas ce qu'il y a *de foncièrement païen dans la pensée de*

⁸² — “ L'expérience faite “en Église” (...) a passé dans la prédication de l'Évangile et dans les livrets qui fixent cet Évangile, non seulement comme une description de l'originaire à l'état brut, mais comme une compréhension progressivement explicitée de sa “Vérité” profonde qui n'est pas seulement d'ordre “historique”, au sens empirique et plat de ce terme. ” P. Grelot, *Évangile et tradition apostolique, réflexions sur un certain “Christ hébreu”*, Cerf, Paris, 1984, p. 80. Nous empruntons cette citation à la série d'articles que M. Borella a fait paraître sur le thème qui nous occupe dans la *Pensée catholique* n° 211-212-213 (“ Exégèse et herméneutique ”). La critique de l'exégèse historico-critique faite par ce philosophe y est tout à fait pertinente, mais, en réponse aux maux qu'il réproche, il semble encourager une forme “ d'herméneutique spirituelle ” proche de celle que nous dénonçons dans la suite de notre étude. C'est pourquoi nous ne pouvons recommander ses articles.

⁸³ — Athée, et *nazi* ! L'attitude de Heidegger pendant la deuxième guerre mondiale est systématiquement passée sous silence par ses admirateurs progressistes.

⁸⁴ — Hans Jonas, “ Heidegger et la théologie ”, *Esprit* n° 7-8 de juillet-août 1988, p. 172 et suivantes. C'est nous qui soulignons.

*Heidegger*⁸⁵ ? On peut la dire païenne à juste titre en tant qu'elle est philosophie, encore que toute philosophie n'ait pas à être ainsi dépourvue de normes objectives ; mais *plus païenne que les autres*, à la considérer à votre point de vue, non pas en dépit, mais à cause du fait qu'elle parle d'appel, de "se révéler soi-même", voire de "berger".

Par exemple, l'expression de Heidegger : "l'être se dévoile", cela veut dire...

... "que l'Être – c'est-à-dire l'Être des êtres – se révèle, *par son initiative* dans l'expérience (...); autrement dit, que *la révélation est immanente au monde* et, pour mieux dire, appartient à sa nature ; autrement dit encore, que *le monde est divin*. Il est de bonne conséquence que les dieux réapparaissent dans la philosophie de Heidegger. Or, là où sont les dieux, ne peut être Dieu. *Heidegger est un ennemi de taille, dont la théologie pourrait apprendre bien des choses sur l'abîme qui sépare le penser profane et la foi. Qu'elle puisse l'accueillir dans son intime et dans son sanctuaire, voilà qui me stupéfie ; ou, pour m'exprimer avec plus de révérence, voilà qui passe mon entendement.*"

A l'adresse de ceux qui pensent pouvoir ne prendre qu'une partie de la philosophie de Heidegger, celle qu'ils jugent compatible avec la foi chrétienne :

"Je crois que cette stratégie-là n'est pas praticable, *qu'il faut tout prendre ou tout laisser, et qu'en faisant un bout d'emplette on acquiert bon gré mal gré la marchandise entière.* (...) Je vais m'en tenir à quelques exemples...

" – Pour commencer, le moins que l'on est obligé d'accepter, c'est une *doctrine de la révélation permanente*. En effet, si l'on reçoit l'analogie de l'auto-dévoilement de l'être..., on admet sans séparation possible que son analogue religieux est, lui aussi, un événement sans cesse renouvelé. (...) Au nombre des conséquences, on pourra envisager les suivantes : que la révélation est inachevée et que l'horizon tout entier demeure ouvert aux avènements futurs de la parole ; que les révélations du passé ne préjugent en rien des révélations à venir et que nulle révélation ne fournit un critère d'autorité qui permette de juger des autres. Voilà qui élimine la possibilité, et aussi le besoin, de distinguer entre vraie doctrine et hérésie : l'idée même de vraie doctrine disparaît. (...)

" – J'en arrive au deuxième article que vous achetez chez Heidegger, *le problème du discours non objectivant* : à savoir, que la théologie doit être une théologie pneumatique ou, comme vous pourriez le dire, une glossolalie. Cette conséquence est implicitement contenue dans cette assertion que la théologie est ou doit être une espèce de *penser "initial"* [c'est-à-dire un *penser* qui, avec la philosophie et la poésie, dise l'Être, et non pas seulement *un être* comme font les sciences objectivantes qui sont des *pensers* secondaires]. (...) Quand j'ai entendu dire que désormais la théologie serait *penser initial*, je me suis dit aussitôt : "A Dieu ne plaise !" et puis : "Pauvres théologiens !"

⁸⁵ — Heidegger, comme Sartre, représente en effet l'existentialisme athée, par opposition à K. Jaspers et G. Marcel, dont la philosophie existentielle est chrétienne, ou tout au moins théiste.

Jonas explique ensuite que, si la théologie est un *penser* initial, elle doit adopter le langage de l'auto-dévoilement de l'être, qui est " un style d'évocation incantatoire plutôt qu'explicite conceptuellement ". Il poursuit :

" Que Dieu protège la théologie de cette tentation : recourir à un langage incantatoire ! (...) *C'est le spectre de l'arbitraire et de l'anarchie qui fait son apparition.* Pour le coup, vous ne pouvez plus rien prouver (prouver ! sans doute dédaignez-vous cela, de toute façon), mais aussi vous ne pouvez plus rien réfuter, que dis-je ! vous ne pouvez même plus refuser quoi que ce soit. (...) Le seul critère qui demeure, c'est l'authenticité du langage. (...) Le théologien, quand il vaque à la théologie, n'est ni prophète, ni psalmiste, ni prédicateur, ni poète..., mais sous le joug du discours théorique, et par conséquent redevable à la pensée objective et au langage objectif. *C'est un fardeau posé sur les épaules de la théologie, et même le dernier Heidegger ne saurait l'en soulager légitimement.* "

La conclusion de Hans Jonas nous ramène au cœur de notre sujet. Il dit pourquoi *l'analyse existentielle* de Heidegger ne convient pas, selon lui, à l'interprétation des Évangiles : c'est parce que l'Écriture parle de Dieu et non de l'homme. Quand il s'agit de Dieu, le langage mythique (tel qu'il se trouve dans les Évangiles) est le mieux adapté. Il confesse notre impuissance à dire la transcendance. Il n'y a donc pas à démythologiser. Que faire alors ? Il faut recourir au *symbole*, seul capable de jeter quelque clarté sur l'" obscur " du mystère divin :

" Si l'on dit, d'après Bultmann, que " les concepts de l'analyse existentielle de Heidegger sont mieux faits pour expliquer l'appréhension chrétienne de l'homme que les concepts mythologiques employés par les auteurs du Nouveau Testament ", nous ajoutons : oui, précisément en ce qui concerne l'homme ; *non, en ce qui concerne Dieu ou le divin.* C'est là que cesse la compétence du langage conceptuel et que *le discours symbolique doit commencer.* Sous peine de verser dans l'immanentisme ou le simple anthropologisme, l'appréhension de Dieu ne doit pas se réduire à la façon dont l'homme s'appréhende soi-même. (...) Là où l'on dit que pénètre le divin lui-même, (...) la phénoménologie n'a plus son mot à dire ; se taisent de même les concepts vérifiables de la connaissance existentielle ; et donc aussi : la démythologisation ! Ce d'autant plus quand il s'agit de la sphère même de la divinité. Le paradoxe final est bien mieux protégé par les symboles du mythe que par les concepts de la pensée. Là où le mystère est chez soi de plein droit, " nous voyons dans un miroir, obscurément ". Que signifient ces mots, " dans un miroir, obscurément " ? Dans les formes du mythe. (...) *Le mythe pris symboliquement, c'est le miroir dans lequel nous voyons obscurément.* "

Le mythe pris symboliquement : telle va être précisément la perspective de Paul Ricœur. Nous voilà au seuil d'une nouvelle étape – la dernière –, celle des nouvelles approches de l'exégèse contemporaine et de la philosophie herméneutique des années soixante d'où est sortie la récente " exégèse spirituelle " du père de La Potterie. Étape que X. Léon-Dufour a regroupée sous le titre générique de : " attitude herméneutique ". Cette phase n'est pas originale mais s'inscrit dans la ligne des derniers développements de la méthode historico-critique que nous venons d'étudier, avec cependant certaines ruptures

et certains traits qui lui sont propres et qui pourraient faire penser à un renouveau de l'interprétation biblique, si l'on s'en tenait à une observation superficielle.

(à suivre)



E SEL DE LA TERRE N° 10, AUTOMNE 1994

La philosophie. Laon.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !