

L'interprétation de la Bible dans l'Église

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

par le frère Emmanuel-Marie O.P.

II. Les « approches nouvelles » de l'exégèse et l'« attitude herméneutique »

DANS la première partie de cet article sur le sens de l'Écriture (*Le sel de la terre* 10), nous avons étudié la méthode d'exégèse dite « historico-critique », son histoire et ses racines philosophiques. Nous avons pu constater que cette méthode réduisait l'interprétation de l'Écriture à la recherche du seul sens littéral et qu'elle enfermait celui-ci dans des limites qui ne correspondent plus à la définition que la Tradition catholique en donnait. Cette méthode, en effet, repose sur le postulat suivant : pour « faire sortir¹ » du texte le sens qu'il contient, il faut dégager l'intention de son auteur et son « milieu d'origine² » par les seuls procédés de la critique scientifique textuelle, philologique, littéraire et historique. Cette enquête, purement rationnelle, doit exclure par principe toute explication théologique et toute intervention de la foi, parce que ces démarches introduiraient dans la procédure critique un *préjugé* attentatoire à son objectivité scientifique. C'est seulement après le travail critique que le « préjugé religieux » doit s'exercer pour élaborer une *théologie biblique* qui, elle, peut aller beaucoup plus loin dans ses conclusions que la simple exégèse³. Il s'agit là, bien sûr, de grossiers sophismes

¹ — *ejxhgou'mai* = 1.– conduire hors de ; 2.– expliquer, interpréter. Le sens littéral, pour la méthode historique, est comme enfoui sous les *conches* supérieures du récit. L'exégète *fait sortir* (« conduit hors de ») le sens comme l'archéologue arrache les vestiges au sable qui les recouvre.

² — Le « *Sitz im Leben* » de Bultmann.

³ — Si l'exégèse est vraiment scientifique, explique par exemple J. Hadot dans l'article « Exégèse biblique » de l'*Encyclopædia Universalis* (vol. 6, Paris, 1968-1970), elle doit pouvoir faire abstraction des préjugés de croyance et produire des travaux également admis par les catholiques et les protestants, comme le montre l'expérience de la Bible œcuménique (TOB). C'est oublier que si ce genre d'accord est aujourd'hui possible, ce n'est pas en raison du caractère « scientifique » des travaux d'exégèse moderne, mais parce que les experts catholiques qui y travaillent sont devenus protestants, ou – ce qui revient au même – parce que les uns et les autres sont devenus

que l'Église a condamnés ; nous y répondrons dans notre troisième partie, en nous aidant des principes de saint Thomas d'Aquin.

En attendant, il nous faut étudier les nouvelles manières d'aborder l'Écriture et les méthodes d'interprétation qui contestent aujourd'hui l'hégémonie de la méthode critique, comme nous l'avons expliqué en introduction.

Elles sont de deux sortes :

— Il y a d'abord les « approches » récentes citées par le document de la Commission pontificale⁴ (approches par les traditions diverses, juives et autres ; par les analyses linguistiques ; par la psychanalyse et les sciences humaines ; approches contextuelles libérationniste et féministe, etc.). Nous n'aborderons pas ici ces pseudo-méthodes toutes plus invraisemblables les unes que les autres, à l'exception de la principale et seule digne d'intérêt : *l'analyse structurale* du texte.

— Il y a, en outre, l'influence de la philosophie herméneutique contemporaine et l'exégèse dite « spirituelle » qui en dérive.

Dans le conflit des exégèses, cette dernière est celle qui est la plus ouvertement en opposition avec la méthode historico-critique et elle bénéficie, à ce qu'il semble, du soutien de théologiens influents et des autorités de l'Église. Pour ces raisons, elle nous intéresse davantage. Le père de La Potterie la qualifie de « voie moyenne » entre le *Charybde* du traditionalisme théologique et le *Scylla* de la critique biblique radicale⁵. Qu'en est-il vraiment ? S'agit-il d'une solution véritablement catholique ? C'est ce que nous devons examiner.

L'analyse structurale : une contribution suspecte

Revenons au document de la Commission biblique pontificale d'où nous sommes partis. Au terme de ses réflexions sur la méthode critique, il précise : « Aucune méthode scientifique pour l'étude de la Bible n'est en mesure de correspondre à toute la richesse des textes bibliques. (...) On ne s'étonnera donc pas de constater qu'actuellement, d'autres méthodes et approches sont proposées, pour approfondir tel ou tel aspect digne d'attention⁶. »

Parmi ces méthodes, les plus dignes d'intérêt sont celles qui se fondent sur les procédés modernes d'analyse linguistique et littéraire. En ramenant les choses à leur plus simple expression, on peut les résumer ainsi : le langage fonctionne comme un réseau de

modernistes. Il n'y a pas deux vérités : une vérité *scientifique*, religieusement neutre, et une vérité *théologique* protestante ou catholique.

⁴ — DC 2085, p. 17 à 27.

⁵ — *Le sel de la terre* 10, p. 13.

⁶ — DC 2085, p. 17.

signes⁷ et de relations déterminés, il possède des *structures* internes (phonologiques, morphologiques, syntaxiques, logiques, thématiques, etc). Pour atteindre le sens, il faut donc rechercher et expliquer ces structures qui sont comme l'armature du discours. Plusieurs formes d'analyse sont possibles selon la nature des structures examinées : s'il s'agit des raisonnements et des arguments du texte, on parlera d'*analyse rhétorique*. Si ce sont les éléments qui ont servi dans la composition des récits et des narrations, on dira : *analyse narrative*. Si enfin, de manière plus générale, on enquête sur tous les signes linguistiques capables de révéler une organisation interne au texte, on dira : *analyse sémiotique*. Ces diverses démarches, bien qu'ayant chacune leurs propres procédures d'investigation, se ramènent à ce qu'on appelle l'« analyse structurale », qui est l'application au domaine linguistique du structuralisme philosophique⁸.

Appliquée à la Bible, cette méthode se sépare de l'exégèse critique sur deux points :

1.— D'abord, elle est une méthode d'analyse « *synchronique* ». On veut dire par là qu'elle reçoit le texte comme formant un tout organique dont elle préserve l'unité et l'intégrité. L'unité, en ce que la recherche des structures du texte l'oblige à étudier des ensembles complets et cohérents (un livre entier, un ensemble de livres, l'ensemble des deux Testaments unis) et non pas des phrases ou des paragraphes isolés et séparés de leur contexte (des « péricopes », petites unités découpées). L'intégrité, car elle prend le texte dans son état ultime, tel qu'il nous est parvenu, sans y toucher, au lieu de vouloir en dégager les couches supposées de rédaction et de transmission et en reconstituer la distribution intérieure par des amputations et des déplacements contestables.

2.— Ensuite, elle refuse de demander le sens à des instances situées à l'*extérieur* du texte. La méthode historique partait du principe que l'histoire et les circonstances de la composition du texte en conditionnaient la signification. Elle sortait donc du texte pour l'interpréter, s'imposant comme préalable nécessaire une minutieuse étude critique du milieu d'origine. L'analyse structurale réagit contre cette manière de faire : le sens doit se découvrir en restant dans le texte, en examinant ses règles internes, sans se préoccuper de l'intention de l'auteur ni du milieu dans lequel il a rédigé son œuvre.

De prime abord, cette nouvelle approche semble bienvenue. Car la critique avait perdu le sens de l'unité et de l'objectivité de l'Écriture. Le sens de l'*unité*, d'abord : elle détruisait la cohésion du texte en le livrant à un découpage excessif. Elle brisait l'union des deux Testaments en refusant de les ordonner l'un à l'autre et de les expliquer l'un par l'autre. Elle dissociait l'Écriture de l'Église et de la foi en séparant l'étude de la Bible et celle du dogme. Mais elle avait perdu aussi le sens de l'*objectivité* des textes, car la

⁷ — « Signe » se dit en grec *shmei'on*, d'où le nom de *sémiotique* donné à cette science.

⁸ — En fait, concernant le structuralisme, Piaget (*Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968) dit qu'« il ne saurait s'agir d'une doctrine ou d'une philosophie..., mais essentiellement d'une *méthode* ». Méthode d'intelligibilité « synchronique » opposée aux méthodes « atomistiques » ou « diachroniques » (qui étalent dans le temps et dissocient les phénomènes étudiés). Le système structuraliste a inspiré les travaux de Lacan sur la psychanalyse, d'Althusser sur le marxisme, de Foucault sur l'histoire de la culture, de Lévi-Strauss en anthropologie et de Greimas et Chomsky en linguistique. Il fut très en vogue il y a vingt-cinq ans. On en trouvera une bonne réfutation dans Louis Jugnet, *Problèmes et grands courants de la philosophie*, Les cahiers de l'Ordre Français, 1974, p. 215.

recherche de l'intention de l'auteur conduisait les exégètes à des élucubrations contradictoires dans lesquelles le parti pris philosophique tenait la plus grande place.

L'analyse structurale allait-elle enfin renouveler l'exégèse ?

En tout cas, ses premières découvertes suffirent pour ébranler certaines des conclusions les plus assurées de la critique. Par exemple, la théorie documentaire des sources du Pentateuque⁹. Cette théorie du protestant Wellhausen, malgré le décret de la Commission biblique de 1906 sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque et les rares essais catholiques qui lui furent opposés¹⁰, fut reçue comme un dogme incontesté jusque dans les années 1975. Or, aujourd'hui, l'hypothèse vole en éclats parce qu'on n'étudie plus le texte sous le seul rapport de ses *strates* historiques, mais selon les thèmes et les structures d'ensemble qui s'y trouvent représentés (thème de l'*Alliance*, de la *Loi*, etc.). Voici ce qu'en a dit, avec un certain dépit, J. Briend au colloque du centenaire de l'École biblique de Jérusalem¹¹ :

Des exégètes, et non des moindres, estiment qu'il faut écarter résolument une telle hypothèse [documentaire]. C'est leur voix qu'on entend dans l'ouvrage de R.N. Whybray sur la composition du Pentateuque¹², véritable synthèse de toutes les objections anciennes et nouvelles (...). Cet ouvrage s'en prend d'abord aux présupposés de l'hypothèse documentaire, considérée comme la moins plausible de toutes les solutions proposées pour la composition du Pentateuque. Tous les indices qui ont permis de fonder cette hypothèse sont passés en revue (...). Si l'on ajoute à cette première volée de bois vert un rejet de la tradition orale, une critique de l'histoire des formes et de l'histoire des traditions, on aura une idée de la nature de ce petit livre qui pousse un peu loin la critique. Le lecteur non averti pourrait avoir l'impression que l'exégèse depuis Wellhausen s'est trompée du tout au tout. (...) Pour R.N. Whybray le Pentateuque est l'œuvre d'un auteur unique, véritable historien national.

Le coup est effectivement rude pour l'exégèse critique : va-t-il falloir brûler des bibliothèques entières ? Cet exemple montre en tout cas que beaucoup de thèses critiques soi-disant scientifiques ne sont en réalité que des « modes » ou des toquades. La question qui se pose est alors celle-ci : la méthode d'analyse structurale est-elle, elle aussi, une de ces modes passagères ? Car le progrès réalisé par elle en direction de l'unité de composition du Pentateuque ne s'accompagne pas d'un retour aux données de la Tradition, au contraire. Le Pentateuque réunifié devient un ensemble littéraire extrêmement tardif ; l'Écriture biblique ne serait apparue qu'au VI^e ou V^e siècle avant Jésus-Christ (ce qui est un défi à l'histoire biblique et profane) : l'historicité des Patriarches en prend un sérieux coup. On n'a fait que passer d'un scientisme à un autre.

⁹ — Voir *Le sel de la terre* 10, p. 22, note 56.

¹⁰ — Notamment les essais de Béa et Vaccari.

¹¹ — J. Briend (professeur à l'Université catholique de Paris), « La composition du Pentateuque entre hier et aujourd'hui », *Naissance de la méthode critique*, Cerf-Patrimoine, Paris, 1992, p. 201.

¹² — R.N. Whybray, « The Making of the Pentateuch. A Methodological Study », *JSOT*, Suppl. Ser. 53, Sheffield, 1987.

A son apparition, l'analyse structurale fut naïvement présentée comme la panacée qui allait combler les lacunes de la méthode historico-critique¹³. Comme s'il suffisait de substituer une méthode à une autre. Le scalpel de Bultmann et de ses disciples avait découpé les Évangiles en petits morceaux : telle guérison du Christ était un « récit de miracle », conforme au genre, placé là par la communauté primitive, qu'il fallait donc extraire ; telle parole de Jésus était une « sentence encadrée » qu'il était nécessaire d'isoler de ses commentaires interpolés, etc. Il y avait bien eu quelques essais de timides correctifs à la *formgeschichte*, comme par exemple la *redaktiongeschichte* (l'histoire de la rédaction). Mais la méthode restait celle d'une analyse fragmentaire. Il fallait aller plus loin. C'est précisément ce que faisait l'analyse structurale : elle mettait en évidence l'architecture interne du texte et lui restituait son unité organique. Par l'interdépendance de ses parties, le jeu de ses symétries et de ses contrastes, le texte allait enfin parler et nous dire son sens.

C'était demander à la *forme* du texte beaucoup plus qu'elle ne peut procurer. Au fond, on n'avait pas quitté le domaine de la critique littéraire ni les « critères internes » chers à la méthode historique. Ce n'était guère qu'une revanche du *linguistique* ou du *littéraire* sur *l'historique*¹⁴. Ce que le cadre historico-socio-culturel extérieur au texte n'avait pas pu donner, on le demandait au contexte immédiat et à l'organisation intérieure du texte, qui ne pouvaient pas plus le donner. En quelque sorte, sous l'influence du structuralisme, on envisageait l'émission et la détermination du sens comme des fonctions d'un logiciel informatique : pour que « ça fonctionne », il suffisait de décrypter et d'appliquer le code.

Les exégètes partisans de l'analyse structurale durent bientôt reconnaître que « les indices textuels ne véhiculent pas l'idée, mais *l'indiquent*. La saisie, comme la production des significations est une opération synthétique, complexe, analysable, que la distinction entre "forme" et "contenu" ou "sens" masque plus qu'elle ne l'éclaire¹⁵ ». Le problème de fond, celui de la signification, restait entier. La sémiotique avait eu l'avantage de souligner l'importance de l'unité formelle des textes ; elle n'avait pas résolu la question du sens. Le sens n'était décidément pas « dans » le texte comme le vin est dans la bouteille, car le texte n'est en fin de compte qu'un réseau de signes conventionnels, en eux-mêmes vides, qui renvoient à autre chose qu'à eux-mêmes. Ils ne sont pas clos sur eux-mêmes,

¹³ — C'est le « congrès de Chantilly » de septembre 1969 consacré au structuralisme linguistique (d'après les travaux de Greimas), dont le père X. Léon-Dufour fut le maître d'œuvre, qui lança la mode de l'analyse structurale des textes bibliques : les exégètes se raccrochaient aux chimères lancées par la révolution culturelle de Mai 68. Aujourd'hui, l'analyse structurale a fait plus ou moins long feu.

¹⁴ — Le structuralisme linguistique réduit l'homme au langage : le langage envahit tout, il est censé tout expliquer. Absurde renversement. Car ce n'est pas le langage qui fait les concepts (ni les concepts qui font la réalité), mais les concepts (tirés de la réalité) qui font le langage. Après la tyrannie de l'histoire, c'était la tyrannie de la linguistique. « Puisque tout ce qu'on peut dire se dit par le langage, posséder la linguistique, c'est donc posséder globalement tous les savoirs », ironise P. Thuillier (cité par L. Jugnet, *Op. cit.*, p. 226).

¹⁵ — J. Delorme, « Les Évangiles dans le texte », *Études*, juillet 1980, p. 95. On notera l'expression : le « contenu » ou « sens » du texte opposé à sa « forme ». Le sens est considéré comme un *contenu*, les mots et leur organisation comme un *contenant*. Ces formules trahissent une conception très *scotiste* et, par suite, très *phénoménologiste* de la connaissance, dont la tendance est de réifier l'intentionnalité.

comme on l'avait trop facilement cru. Ils sont signes de quelque chose, ils se réfèrent à une réalité ou à un événement extérieur. N'était-ce pas du côté de la référence extérieure qu'il fallait chercher ? Après l'« échec » de la méthode critique, l'« échec » du structuralisme inclinait lui aussi l'exégèse à se retourner vers la réalité extérieure, ce que P. Ricœur allait appeler le « monde du texte »¹⁶.

Par ailleurs, l'étude du langage et des structures du discours avait fait apparaître différents niveaux de « relations » et de « signes », autrement dit de *sens* dans les textes, et donc plusieurs *lectures* possibles. Les textes « disent plus qu'ils n'avouent » (Delorme). Cette affirmation de la polysémie des écrits était une nouvelle revanche sur l'exégèse historico-critique (mais aussi, une nouvelle rupture avec la pensée d'Aristote et de saint Thomas). Celle-ci, on s'en souvient, avait posé le principe de l'unicité du sens et s'était fixé la tâche de définir *le* sens originel précis de chaque texte biblique. Or l'expérience avait montré que, dans la pratique, chaque exégète critique donnait *son* sens et qu'il y avait sur certains textes presque autant de sens (prétendument *littéraires*) que d'interprètes. Après avoir professé l'univocité des textes, l'exégèse, pour se sortir des impasses où elle s'embourbait, admettait l'équivocité du donné scripturaire. Nous allons retrouver ce point et ses funestes conséquences dans la suite de notre parcours.

La philosophie herméneutique à la rescousse

En abordant sa deuxième grande distinction intitulée : « Questions d'herméneutique », le document de la Commission pontificale dit : « La démarche de l'exégèse est appelée à être repensée en tenant compte de *l'herméneutique philosophique contemporaine*¹⁷. » Effectivement, dans l'évolution de l'exégèse actuelle, les développements les plus récents – spécialement la nouvelle exégèse dite *spirituelle* qu'il nous reste à étudier – se réclament de cette philosophie.

L'herméneutique (du grec *εἰρμηνεύω* qui signifie : interpréter, traduire) désignait autrefois dans l'Église catholique la science des règles générales qui président à l'interprétation de l'Écriture sainte¹⁸. Sous l'influence du protestantisme, le mot a pris peu à peu un sens moins théologique et plus philosophique. Il désigne désormais un courant de la philosophie contemporaine¹⁹. Les grands noms de la philosophie

¹⁶ — Ainsi, dans son livre *La métaphore vive* (Seuil, 1975), Ricœur explique que le langage se réfère à autre chose que lui-même, à un extra-linguistique qui ne peut être atteint par aucune des disciplines portant sur la structure du langage : phonologie, sémiotique, sémantique, grammaire, etc.

¹⁷ — DC 2085, p. 27.

¹⁸ — Par opposition à l'« exégèse » qui est l'application de ces règles générales à des textes particuliers pour en découvrir le sens. Toutefois, l'usage du mot *herméneutique* est relativement récent dans le catholicisme (XVII^e siècle), et vient, semble-t-il, du protestantisme.

¹⁹ — Ce courant philosophique dérive directement de la phénoménologie de Husserl (1859-1938) et de l'existentialisme de Heidegger (1889-1976). On peut lui rattacher les philosophies du langage et du dialogue de Martin Buber et d'Emmanuel Lévinas, ou même celle de Wittgenstein. Ce dernier constitue un cas exemplaire aux yeux des théologiens actuels (Jean-Paul II compris) : ayant renié le positivisme logique de sa jeunesse pour

herméneutique sont surtout allemands et protestants : Schleiermacher (pasteur de la fin du XVIII^e siècle), Dilthey (vers 1900), Gadamer (vers 1960). Un Français a, lui aussi, travaillé ces questions et son influence est considérable dans les milieux « conciliaires », il s'agit de Paul Ricœur ²⁰.

La question essentielle qui se pose à l'homme, déclare la philosophie herméneutique, est celle du *sens*. Pour y répondre, elle s'efforce de donner *un modèle d'interprétation globale* des textes (et même de l'action et de la vie tout entière), sans limites de temps ni d'espace, valable aussi bien pour l'homme d'aujourd'hui que pour celui d'hier, pour la littérature profane comme pour les écrits bibliques, même si ces derniers présentent des caractères spécifiques évidents. Chez P. Ricœur, ce modèle herméneutique repose sur quatre notions essentielles ²¹ qu'il nous faut expliquer, pour trois raisons. D'abord, parce qu'il s'agit d'une pensée obscure énoncée en termes alambiqués. Ensuite, parce que ces notions permettent de comprendre l'exégèse spirituelle dont nous parlerons plus loin. Enfin, parce qu'on retrouve toutes ces idées dans les écrits officiels que publie Rome actuellement, et comme la plupart des catholiques ne lisent pas ces écrits ou, s'ils les lisent, n'en perçoivent pas les références suspectes, le mal ne cesse de se répandre.

1. La première notion à examiner est celle de « *monde-du-texte* ». C'est la notion fondamentale, « l'objet de l'herméneutique ²² », dit Ricœur. Le monde-du-texte (appelé encore la « chose-du-texte ») est la *référence* au monde extérieur exprimée par le texte (l'événement raconté, l'enseignement donné, la réalité évoquée, etc.). « Le discours vise les choses, écrit Ricœur, il s'applique à la réalité, exprime le monde ²³. »

Voilà qui nous réjouit. Est-ce enfin un retour à une conception réaliste de la connaissance ? La méthode historico-critique cherchait le sens du côté de l'histoire ou de l'intention de l'auteur ; le structuralisme le demandait à la « grammaire » et aux « codes » internes du texte ; Ricœur va-t-il le quérir du côté des choses ?

Il faut déchanter. Car la *référence* dont il est ici question, ce n'est pas le réel tel qu'il est en lui-même – et que le langage tâche de dire plus ou moins adéquatement –, ce n'est que « *la valeur de vérité, la prétention à atteindre la réalité* ²⁴ » énoncée par le texte. En d'autres termes, le « monde-du-texte », c'est *l'interprétation du monde* telle qu'elle transparait dans le texte, le sens des événements que véhicule le texte, le monde tel qu'il est dans le texte et

adopter une position proche de la phénoménologie, il a fini ses jours comme jardinier dans un monastère. Cet itinéraire modèle n'est-il pas la preuve que seule la philosophie contemporaine alliée à la foi peut ramener à Dieu les esprits positivistes modernes ? D'où l'effort des théologiens pour s'incorporer Heidegger, Scheler, et *tutti quanti*.

²⁰ — Paul Ricœur (né en 1913, protestant, disciple de l'existentialiste français G. Marcel [1889-1973] et de E. Mounier [1905-1950], le fondateur du personalisme) a fait une carrière de professeur de philosophie. Un événement singulier – et peu glorieux pour un professeur – a contribué à le faire connaître : il est le fameux doyen de l'université de Nanterre qui, au début de la révolte étudiante de Mai 68, reçut une poubelle sur la tête.

²¹ — A vrai dire, ces notions s'appliquent surtout aux textes écrits, qui seuls nous intéressent ici. Mais Ricœur a étudié toutes les formes de discours, écrit et parlé.

²² — Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 126.

²³ — *Ibid.*, p. 113.

²⁴ — *Ibid.*, p. 114.

non pas les événements ou le monde tels qu'ils sont en eux-mêmes. Écoutons Ricœur : « La question n'est plus de définir l'herméneutique comme une enquête sur les intentions psychologiques qui se cacheraient sous le texte [allusion polémique à l'encontre de la méthode historique], mais comme *l'explicitation de l'être-au-monde montré par le texte* [« l'être-au-monde », c'est-à-dire la manière d'être au monde, d'expliquer le monde proposée par le texte]. Ce qui est à interpréter, dans un texte, c'est *une proposition de monde*, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres ²⁵. »

Il ne faut donc pas se faire d'illusion. Quoi qu'en dise Ricœur dans sa critique de l'idéalisme de Husserl ²⁶ (auteur dont, par ailleurs, il se réclame), la perspective de la philosophie herméneutique n'est absolument pas réaliste au sens aristotélicien ou thomiste du mot. Pour elle, les mots ne disent pas vraiment les choses, mais seulement une certaine pensée – un objet de pensée – sur les choses. En veut-on une confirmation ? Il suffit de lire ce que Ricœur écrit au sujet de la *fiction* : « Il n'est pas de discours tellement fictif qu'il ne rejoigne la réalité, mais *à un autre niveau, plus fondamental* que celui qu'atteint le discours descriptif, constatif, didactique, que nous appelons langage ordinaire ²⁷. » Qu'est-ce à dire ? Ricœur veut-il simplement indiquer que le choix d'un genre littéraire fictif permet – sinon toujours, du moins souvent – une meilleure mise en valeur des idées et des sentiments que l'on veut exprimer ? Comme nous pouvons le constater, par exemple, dans les *Fables* de La Fontaine ? Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ; l'herméneutique a bien d'autres visées. Quelles sont ces visées ? Quel est ce « réel » rejoint par la fiction dont parle Ricœur ? Écoutons-le à nouveau : La fiction (et, en général, la poésie), explique-t-il, « *en abolissant une référence de premier rang* [c'est-à-dire en éloignant la référence des événements et des choses donnée par le langage quotidien], *libère une référence de second rang* ²⁸ », à savoir un monde situé au-delà des choses et des événements, métamorphosé, transfiguré, « *capable de réveiller dans l'expérience humaine du lecteur des possibilités inédites* ». Autrement dit, le monde-du-texte exprimé par la fiction est bien plus profond, bien plus intéressant que le monde-du-texte exprimé par le langage ordinaire, parce qu'il constitue une « réalité » – en fait, une certaine *vision* du réel – proprement *inexistante*, imaginaire, donc parfaitement malléable, ouverte à des « possibles inédits »,

²⁵ — *Ibid.*, p. 53.

²⁶ — Pourtant, chez Husserl, il y a aussi un côté anti-subjectif proche de celui de Ricœur (cf. l'« *ideal-objekt* », sorte d'« en-soi » de la pensée). Mais, pour Husserl, c'est « la conscience qui constitue le sens » et cela aboutit forcément au « subjectivisme transcendantal », à l'« hypostase de la subjectivité », reproche Ricœur. C'est pourquoi, il « faut déplacer l'axe de l'interprétation de la question de la subjectivité à celle du monde, (...) subordonner la question de l'intention de l'auteur à celle de la chose du texte » (*Op. cit.*, p. 53). Ces réserves n'empêchent pas Ricœur de rattacher son œuvre à la phénoménologie dont il partage, au fond, la conception de l'intentionnalité de la connaissance : « La phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique » (*Ibid.*, p. 40). Bien plus, il ne faut pas voir dans la critique que fait Ricœur de l'*idéalisme psychologique* kantien une rupture avec l'essentialisme allemand. Au contraire : « l'herméneutique a opéré dans l'ordre exégétique et philologique la sorte de renversement copernicien opéré par Kant dans l'ordre de la philosophie de la nature. (...) A cet égard, on peut bien dire que le kantisme constitue l'horizon philosophique le plus proche de l'herméneutique » (*Ibid.*, p. 78).

²⁷ — Ricœur, *Op. cit.*, p. 114.

²⁸ — *Ibid.*, p. 114.

entendez : à une forme d'intelligibilité qui outrepassa le sens commun des mots et justifie la plus grande fantaisie d'interprétation. « La réalité est, de cette manière, métamorphosée par le moyen de ce que j'appellerais les "variations imaginatives" que la littérature opère sur le réel ²⁹. »

Le « monde-du-texte » n'est donc pas un critère de référence stable, le reflet fidèle de la réalité extérieure, dans lequel, à l'instar du « *verbum* » ou *concept* thomiste, on peut connaître cette réalité de manière vraie et certaine, telle qu'elle est en elle-même. C'est une « proposition » de réel ou de vérité, de vie, un premier essai d'interprétation qui reste en puissance à d'autres interprétations futures plus ou moins homogènes, « proposition » d'autant plus riche qu'elle ouvre des possibilités d'interprétation créatrice plus grandes.

On objectera avec raison : c'est donc la subjectivité ou la créativité de l'interprète qui fait le sens. Non, répond Ricœur, parce que le dégagement de significations nouvelles par le lecteur doit se faire nécessairement dans la ligne du sens fondamental donné par le texte, c'est-à-dire dans le respect du monde-du-texte qui rend *objectives* les interprétations ultérieures et permet d'échapper ainsi au pur subjectivisme. « C'est le déploiement du monde-du-texte qui finalement forme et transforme selon son intention l'être du lecteur ³⁰ », et non l'inverse. Cette vérification par le monde-du-texte suffit-elle pour éliminer l'objection ? Verbalement, peut-être ; mais de manière décisive, certainement pas ³¹. Elle a, en tout cas, pour effet de situer la philosophie herméneutique de Ricœur dans une sorte d'entre-deux subtil et trompeur : ni idéalisme pur – pour qui la pensée crée son objet, sans référence au monde extérieur inconnaissable – ni réalisme – pour qui la pensée est capable de dire les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes dans la réalité extra-mentale. Ici, on parle bien d'une *objectivité* de la pensée, d'une référence à un objet qui donne l'illusion du réalisme ; mais cette objectivité ne débouche pas sur le réel extérieur, cet objet reste un objet de pensée, possédant comme tel un être objectif propre (un *esse objectivum*) indépendamment de la chose à laquelle il se rapporte.

On devine le parti qu'a pu tirer de cette philosophie une exégèse qui se veut mitigée, à la fois ennuyée par les ruines accumulées par le scientisme biblique (négation des miracles, rejet de l'historicité des Évangiles, etc.) et résolument opposée à un retour aux méthodes traditionnelles qu'elle juge « dogmatiques » et « fondamentalistes ». La philosophie herméneutique lui offre à point nommé le moyen de réintroduire dans l'étude biblique une « objectivité » rassurante et unifiante quoique purement nominale,

²⁹ — *Ibid.*, p. 53 et p. 115.

³⁰ — *Ibid.*, p. 126.

³¹ — Pour Ricœur, l'*objectivité* de l'interprétation vient uniquement de ce qu'elle passe par des *objets* de compréhension qui n'appartiennent ni à l'auteur ni au lecteur (le texte et sa structure, le monde-du-texte, etc.). Mais comme ces *objets* ne sont pas réels (le monde-du-texte n'est qu'une *proposition d'être*), cette *objectivité* de l'interprétation n'a rien à voir avec sa *vérité* (sa conformité avec la réalité exprimée dans le texte) ; elle reste *idéaliste* et *subjectiviste*. Cette contradiction interne d'une *objectivité* qui reste *subjective* est parfois difficile à manier : ainsi, le document de la Commission pontificale déclare (avec raison) que l'herméneutique « a mis en évidence l'implication de la *subjectivité* dans la connaissance » (DC 2085, p. 27). Il y a de quoi s'y perdre... Au fond, ce que cherche l'herméneutique, c'est à la fois d'éviter un subjectivisme qui ignore toute donnée objective, et un « objectivisme » qui ignore l'expérience subjective. On comprend pourquoi cette philosophie plaît tant aux théologiens actuels : elle est élastique, on peut plus facilement qu'une autre l'unir à une « matière » catholique.

tout en encourageant la plus grande créativité dans l'interprétation des textes ³². N'est-ce pas inespéré ?

C'est pourquoi les travaux exégétiques d'inspiration herméneutique se multiplient depuis quelques années. En voici une illustration tirée d'un ouvrage sur les Évangiles paru en 1988 (c'est nous qui soulignons) : « Dans la méthode d'exégèse récente [préconisée par les auteurs de cet ouvrage], lit-on dans l'introduction, (...) on ne se borne plus à *chercher l'intention subjective de l'auteur* (que l'absence de documents laisse problématique), mais on retrouve dans l'objectivité du texte le sens pluriel, débordant, dont il est *prégnant* ³³. » Cet exemple montre à quel point une certaine exégèse a servilement adopté l'horrible baragouin et les faux principes de la philosophie herméneutique. Son programme tient en deux points : 1.— réaffirmer *l'unité* du texte sacré et son caractère « *objectif* » en réaction contre les découpages arbitraires de la *formgeschichte* (c'est le volet « réactionnaire » du programme, mais il faudra nous souvenir que cette *unité* et cette *objectivité* sont spéciales) ; 2.— déceler dans cette « objectivité » la *pluralité débordante de sens* qui s'y trouve concentrée (c'est le volet progressiste). Dans cette perspective nouvelle, les investigations de l'interprète ne doivent plus se limiter aux savantes analyses philologiques et historiques destinées à rendre à l'écrit sa nudité originelle présumée. Il faut redonner à l'exégèse une mission qui dépasse largement l'archéologisme réducteur et univoque de la méthode critique. Sa fonction consistera donc à exposer la variété des « lectures » de l'Écriture sainte qui se sont succédées au cours des âges jusqu'à aujourd'hui, à rendre compte de l'évolution et du déploiement des divers sens dans la « tradition vivante » des « Églises », à détecter les virtualités théologiques et œcuméniques qui s'y trouvent contenues, etc. La suite de notre analyse va nous permettre de clarifier ces points.

2. La deuxième notion sur laquelle repose l'herméneutique de Ricœur, c'est la « *distanciation* » que complète la notion de « *précompréhension* ».

La « distanciation », ou mise à distance de l'écrit, est une « caractéristique de l'écriture ³⁴ » et la condition préalable pour qu'elle « dise » quelque chose ³⁵. « Une première distance existe entre le texte et son auteur car, une fois produit, le texte prend une certaine autonomie par rapport à son auteur ; il commence sa carrière de sens ³⁶. » Mais cette « carrière de sens » vient surtout de la distance qui sépare l'écrit de ses lecteurs et interprètes successifs. Autrement dit, le sens du texte ne se réduit pas au sens initial, codifié en quelque sorte par les mots et le contexte voulus par l'auteur. Il porte en lui des virtualités insoupçonnées qui ne se découvriront que peu à peu, à l'occasion de ses

³² — Cette créativité dans l'interprétation tient, entre autres, à ce que Ricœur appelle « la filiation romantique » de l'herméneutique, due notamment à Schleiermacher qui définit l'interprétation : « Comprendre un auteur aussi bien et même mieux qu'il ne s'est compris lui-même. » (Ricœur, *Op. cit.*, p. 79) Tout un programme !

³³ — *Bible chrétienne II**, *Commentaires*, éditions Anne Sigier-Desclée, Québec-Paris, 1988, p. XII.

³⁴ — Ricœur, *Op. cit.*, p. 116.

³⁵ — « La distanciation du texte (...) est la *condition* de son interprétation. (...) Elle n'est pas ce que la compréhension doit vaincre, mais ce qui la conditionne. » (Ricœur, *Op. cit.*, p. 112)

³⁶ — DC 2085, p. 28. Ricœur dit de même : « L'écriture rend le texte *autonome* à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. » (Ricœur, *Op. cit.*, p. 126)

« lectures » successives, de sorte qu'on peut dire que chaque interprétation nouvelle enrichit et étend le sens.

Pour éclairer ce point, Ricœur explique que l'interprète reçoit et lit le texte avec une certaine « *précompréhension* ». La « précompréhension » est la manière propre que chacun a de comprendre le texte, en raison de la formation reçue, de l'univers mental dont il a hérité, du cadre de vie dans lequel il se trouve, etc. Chaque lecteur (chaque groupe humain, chaque « tradition ») s'approprie³⁷, retraduit, actualise le « monde-du-texte », selon la *compréhension* qu'il en a et, ce faisant, dilate le sens. Comme le résume le document de la Commission pontificale : « le sens du texte ne peut être donné *pleinement* que s'il est actualisé dans le vécu des lecteurs qui se l'approprient³⁸. » C'est du pur personalisme.

L'interprétation du texte, c'est donc, en fin de compte, la fusion de deux horizons : celui du texte (et de sa *proposition d'être*) et celui du lecteur ou, plutôt, de la chaîne ininterrompue des lecteurs (et de leur *précompréhension*). Cette fusion *déploie* le sens virtuellement contenu dans le texte, ouvre les nouveaux « possibles » dont il était question plus haut, et fait naître en chaque lecteur une nouvelle *compréhension* du monde et de soi. Car, on l'a compris, il ne s'agit pas de recevoir le contenu du texte comme un enseignement figé et définitivement immobilisé. Le texte, du fait même qu'il est reçu, vit : d'un côté, il déploie son sens « pluriel » comme on vient de le dire, mais aussi il établit une relation³⁹, il « interpelle » son lecteur, il étend l'intelligence que celui-ci a des êtres et de lui-même : « Dès lors, comprendre, c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un *soi* plus vaste, qui serait la *proposition d'existence* répondant de la manière la plus appropriée à la *proposition de monde*. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le *soi* est constitué par la "chose" du texte⁴⁰. »

Il est clair qu'on n'a pas quitté l'existentialisme de Heidegger⁴¹. Le père de La Potterie l'avoue d'ailleurs explicitement dans un article de *Communio* de 1986, dans lequel

37 — « L'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité (...); elle est compréhension par la distance, compréhension à distance. (...) Elle ne répond pas à l'auteur, mais elle répond au sens. » (*Ibid.*, p. 116) Autrement dit, ce que le lecteur s'approprie, ce n'est pas l'intention de l'auteur cachée *derrière* le texte, mais le *sens* déployé *devant* et au-delà du texte, sens qui ne se comprend qu'à distance, par référence aux œuvres de culture qui constituent le patrimoine de l'humanité (que Ricœur appelle « le monde de l'œuvre »).

38 — DC 2085, p. 28.

39 — Ce que les auteurs modernes appellent, dans leur charabia personaliste, la relation du « je » [= le sujet lecteur] au « tu » [= le monde-du-texte] (cf. Martin Buber, *Le Je et le Tu*, Aubier, Paris, 1938). Dans la Bible, le « Tu » est divin, donc la « lecture » de la « parole de Dieu » constitue une expérience existentielle privilégiée, un *dialogue* unique en son genre. NB : Il convient de noter que ces expressions à fort relent existentialiste, largement vulgarisées dans les milieux conciliaires en dépit de leur caractère grotesque, ne sont pas indifférentes : en changeant les mots, on change les choses et les mentalités.

40 — Ricœur, *Op. cit.*, p. 116-117.

41 — A ce sujet, voir la première partie de notre étude dans *Le sel de la terre* 10, p. 26 et suivantes. Ricœur revendique effectivement la paternité de Heidegger (même s'il prétend en « surmonter l'aporie » – c'est-à-dire l'*impasse* ; quel aveu !). Il emprunte notamment au philosophe fribourgeois ce qu'il nomme : la priorité du *dire* sur le *parler*. Les philosophies du langage (linguistique, sémiologie), dit-il, ont placé au premier rang l'opération de

il expose les fondements philosophiques de la nouvelle exégèse « dans l'Esprit »⁴². Voici un extrait du paragraphe intitulé par lui « Exégèse et herméneutique » (c'est nous qui soulignons) :

Nous sommes donc renvoyés (...) à la question fondamentale qui se pose aujourd'hui : « interpréter », chercher le « sens » du texte, qu'est-ce à dire exactement ? C'est tout le problème du rapport entre exégèse et herméneutique. La philosophie contemporaine de l'interprétation est ici pour nous très précieuse, surtout celle de Heidegger. Deux leçons surtout sont à retenir.

La première leçon à prendre chez Heidegger, c'est sa définition de l'interprétation. Les précisions qui suivent confirment et éclairent tout ce que nous venons de dire :

Rappelons d'abord que d'après *Sein und Zeit* [œuvre maîtresse de Heidegger], l'« interprétation » (*Auslegung*) dit plus que l'explication ou « représentation » (*Darstellung*) : elle signifie pratiquement : explicitation (*Aus-legung*). Interpréter un texte, c'est mettre au jour les virtualités qu'il recèle, « libérer ses forces intérieures », ses virtualités ; c'est dégager l'implicite qu'il contient, mettre en lumière ses richesses cachées. Aussi a-t-on pu dire que la leçon herméneutique de Heidegger, pour les théologiens et les exégètes, c'est qu'il les invite à rechercher « l'impensé de la tradition, le non-dit des Écritures mêmes » (W. Richardson)⁴³.

En d'autres termes, grâce à l'herméneutique, « l'interprétation n'est plus tournée vers le passé mais vers l'avenir. Elle s'intéresse au dynamisme latent du texte, à sa vie propre, au mouvement profond qui l'anime, et qui, comme dans un organisme vivant, tend invinciblement à croître et à s'explicitier⁴⁴ » :

parler. Or le *parler* renvoie à l'homme parlant, tandis que le *dire* renvoie aux choses dites ; la première détermination du *dire* n'est pas de *parler* mais *d'écouter*, car comprendre, c'est entendre : « mon premier rapport à la parole n'est pas que je la produise, mais que je la reçoive » (Ricoeur, *Op. cit.*, p. 94). C'est toujours la même idée : pour atteindre au sens, il ne faut pas se placer au point de vue de l'auteur et de ses intentions, mais au point de vue du lecteur et de la réception. Car c'est la réception qui déploie le sens.

⁴² — I. de La Potterie, « La lecture dans l'Esprit », *Communio*, XI-4, juillet 1986, p. 11-27. Voir également, du même auteur, la préface de : B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I*, Cerf, Paris, 1980.

⁴³ — En fait, les expressions employées ici par le père de La Potterie pour définir l'interprétation selon Heidegger ne signifient pas toutes la même chose : « dégager l'implicite » dit beaucoup moins que : « libérer les virtualités » qui, à son tour, dit moins que : « rechercher l'impensé ou le non-dit ». En vérité, seule la première expression convient, parce qu'en *dégageant l'implicite* on ne dit rien d'autre ni rien de plus que ce qui est effectivement (quoique implicitement) dit dans le texte. En effet, ce qui est *implicite* (par opposition à *explicite*) est déjà contenu dans la chose, sous la même formalité, mais de manière cachée ou confuse. Ce qui est *virtuel* (par opposition à *formel*) y est aussi contenu, mais sous une autre formalité. Quant à l'impensé et au non-dit, on voit mal comment ils pourraient être déjà contenus : formellement, le non-dit d'un écrit n'existe pas, à moins qu'il s'agisse d'un écrit ésotérique ou volontairement équivoque. Quant à l'expression l'impensé, elle montre bien que *interpréter* signifie pour eux *dire* — et même *penser* — des choses que l'auteur n'a ni dites, ni même pensées. On a ici, en tout cas, un bel exemple de l'absurdité, du « flou artistique » et de la confusion conceptuelle et doctrinale dans lesquels évolue la nouvelle théologie. (Sur le sens de *implicite* et *virtuel*, voir : Maritain, *Eléments de philosophie I*, Téquy, Paris 1963, p. 181 sq.).

⁴⁴ — La Potterie, préface de *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, p. III.

Interpréter, c'est donc *transcender* ; c'est *aller « au-delà »* des signes visibles, des mots, pour atteindre leur vie profonde qui *émerge progressivement* dans l'« histoire de l'efficiencia ». On doit donc dire avec G. Steiner⁴⁵ : « L'interprétation, c'est ce qui donne au langage une vie qui va *au-delà* de l'instant et du lieu où il fut prononcé ou transcrit ».

Mais, cette « ex-plicitation », ce lent déploiement du sens demande du temps et du recul, ce que Ricœur appelle la *distanciation* et la *précompréhension* : la vérité du texte n'est accessible que « dans les formulations successives qu'on en donne, dans les relectures et les actualisations qu'on en fait au cours de l'histoire⁴⁶ ». C'est ici, dit La Potterie, que se situe le rôle de la « tradition », la fameuse *tradition vivante*. Cette tradition-là n'a rien à voir avec la réalité catholique du même nom ; ce n'est que la traduction à usage chrétien du jargon de la philosophie herméneutique. Mais l'identité de mot va permettre un perfide amalgame et entraîner une dangereuse confusion sur laquelle il nous faudra revenir. Le rôle de la *tradition* dans l'interprétation, c'est la deuxième leçon que l'exégèse doit recevoir de la philosophie de Heidegger, avec, pour faire bonne mesure, l'appui de Blondel⁴⁷ :

D'autre part, la philosophie est aussi en train de redécouvrir l'importance de la *tradition* comme condition intrinsèque de toute interprétation véritable. C'est précisément la tradition qui « explicite » toutes les virtualités latentes des textes. Il faut citer ici M. Blondel, qui avait déjà analysé dans *Histoire et dogme* « les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » : pour échapper, d'une part, à l'extrinsécisme d'une dogmatique figée qui ignore l'histoire⁴⁸, et d'autre part, au positivisme de l'historien qui ignore le dogme, *une troisième voie est nécessaire, celle qui relie l'histoire à la foi et au dogme par le mouvement vital de la tradition, par la conscience vivante et collective de toute l'Église.*

⁴⁵ — G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, 1977, p. 27. La Potterie ajoute à cette référence, en note : « Avec P. Ricœur, on doit parler ici de la dimension « téléologique » de l'interprétation, en plus de sa dimension « archéologique » et historique ». Qu'est-ce que cela signifie ? La Potterie s'en explique lui-même dans la préface (déjà citée) qu'il a donnée au livre du père de Margerie : « L'acte d'interpréter, pour ne pas être unilatéral, doit se développer suivant deux dimensions fondamentales. La première est celle de l'interprétation « archéologique » ; elle remonte essentiellement à l'*arché* [= commencement] du texte, à sa genèse historique, à l'avant-texte : c'est la méthode historico-critique. Tout autre est la dimension de l'interprétation « téléologique » : tournée vers l'avant, elle est attentive au *telos* [= fin] du texte, à l'après-texte. L'intérêt porté à cette deuxième dimension est un des traits majeurs de l'herméneutique philosophique de notre temps (cf. Hegel, Heidegger, Ricœur, Gadamer, Pareyson). » Sur cette double fonction de l'interprétation (*archéologique* et *téléologique*), voir plus loin, l'explication de la quatrième notion : le « *cercle herméneutique* ».

⁴⁶ — La Potterie, préface de *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, p. III.

⁴⁷ — Avec l'appui aussi de Gadamer qui dit : Le milieu vital de la *tradition* est « le puits de la vérité » ; il est comme un pont qui permet d'opérer « la fusion des horizons » entre le passé et nous (cité par La Potterie dans sa préface de *Introduction à l'histoire de l'exégèse*).

⁴⁸ — Cet « extrinsécisme d'une dogmatique figée » vise, on l'a compris, la véritable Tradition catholique qui affirme que le dogme ne varie pas avec l'histoire. Sur la *troisième voie* de La Potterie, voir le texte que nous avons cité en introduction, dans *Le sel de la terre* 10, p. 13-14.

3. La troisième notion énoncée par Ricœur qu'il importe de souligner est celle de « *symbole* ». Comment le texte peut-il s'exprimer, et comment l'interprète peut-il rejoindre le « monde-du-texte » lorsque celui-ci, comme c'est le cas dans le discours religieux, vise une réalité transcendante ou sacrée ? Par le symbole.

On se souvient que c'est précisément la voie que suggérait H. Jonas au terme de son article consacré aux rapports entre Heidegger et la théologie, article dont nous avons cité de larges extraits dans la première partie de cette étude ⁴⁹. C'est, en réalité, à ce niveau que se trouve la véritable différence entre l'herméneutique et la *formgeschichte* de Bultmann, puisqu'au point de vue des sources philosophiques toutes les deux se retrouvent sous le commun patronage de Heidegger ⁵⁰.

Pour retrouver le vrai Jésus de l'Histoire et le « kérygme » originel (la prédication fondamentale des apôtres), Bultmann voulait « démythologiser » les récits évangéliques, c'est-à-dire éliminer tous les éléments que sa *critique des formes* déclarait mythiques et dont il estimait le texte indûment ou tardivement chargé. A l'âge de la science et de la technique, le mythe est une tentative inadéquate et naïve d'exprimer les choses, qu'il faut exclure. A cela, l'herméneutique rétorque : au contraire, il faut conserver les mythes. D'une part, parce qu'ils sont indéracinables, étant une forme innée de la pensée humaine, même de celle qui les nie. D'autre part, parce qu'ils font partie intégrante du texte biblique qui doit être pris tel qu'il est, comme un tout signifiant. Mais il faut les lire symboliquement. Compris comme des symboles, ils deviennent les éléments les plus importants du texte, ceux qui ont *le plus de sens*, car, à l'inverse du langage ordinaire limité à une signification univoque, ils « *donnent à penser* » (l'expression est de Ricœur) et constituent le meilleur, voire le seul moyen qu'il nous est donné d'exprimer la transcendance ⁵¹ : « Le symbole a le pouvoir de dévoiler le lien de l'homme à son sacré » (Ricœur).

Rappelons-nous les paroles de Ricœur concernant la *fiction*, que nous avons citées plus haut ; elles s'appliquent parfaitement ici. Le langage symbolique favorise le déploiement du sens parce qu'il va au-delà du langage ordinaire, il « *suggère plus qu'il n'énonce* ». En plus de la distance générale qui sépare le texte du déploiement de son sens, le symbole crée une « distance à l'égard de la réalité quotidienne vers laquelle pointe le discours ordinaire ⁵² ». Il reflète un niveau de « réalité » plus profond, « il ouvre dans la réalité quotidienne une autre réalité, la réalité du possible ⁵³ ».

⁴⁹ — *Le sel de la terre* 10, p. 37.

⁵⁰ — Ainsi, c'est Ricœur en personne qui a préfacé l'édition française du recueil de textes de Bultmann intitulé : *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1968. Préface dans laquelle il s'efforce de récupérer les thèses bultmanniennes compatibles avec ses propres idées sur l'herméneutique, à commencer par « l'interprétation existentielle » inspirée de Martin Heidegger.

⁵¹ — Ces idées ont notamment été développées par le philosophe des religions Mircea Eliade : « Le mythe est l'expression complexe et variée de l'expérience que l'homme peut faire de lui-même et des réalités mystérieuses avec lesquelles il est en relation » (Cité par B.-D. Dupuy dans l'article « Herméneutique » de l'*Encyclopædia universalis*, vol. 8, Paris, 1968-1971). Eliade montre que le symbole, par son équivocité, traduit mieux la richesse du discours religieux et donne une meilleure idée de sa fécondité inépuisable que les autres formes de discours.

⁵² — Ricœur, *Op. cit.*, p. 126.

⁵³ — *Ibid.*, p. 128.

Pour éclaircir ces propos, le père de La Potterie, grand admirateur de Ricœur, citait dans une conférence cette comparaison attribuée au philosophe : lorsqu'un bateau fend les flots, son étrave pénètre dans l'eau, mais on ne voit que l'écume. De même, le langage ordinaire ne capte que l'écume de la vie, l'apparence des choses, les phénomènes, tandis que le symbole, lui, va au-delà : il pénètre le fond des choses. L'image est habile, car personne ne veut s'en tenir à la banalité et à la futilité des apparences. Si cette banalité résulte non pas de la pauvreté de la pensée, mais de la normalisation et de l'univocité du langage, alors, on sera tenté d'aller vers ce qui est confus, énigmatique ou ésotérique, qu'on qualifiera du titre flatteur de « symbole ». A la rigueur d'une pensée qui s'efforce de définir le sens des mots, on préférera l'illusion d'une pensée qui se croit profonde parce qu'elle se réfugie dans des concepts équivoques ou nébuleux. Mais, esprit profond n'est pas synonyme de langage mystérieux ou torturé. Le *symbole* ainsi compris a toutes les chances de n'être que le voile d'une « sagesse » vide, enfermée sur elle-même et ses élucubrations imaginaires, dans laquelle l'inspiration poétique et charismatique tiendra lieu de doctrine : c'est le cas, nous allons le voir, de la nouvelle exégèse spirituelle. A moins que ce *symbole* ne soit que le paravent d'une pensée initiatique et occulte, ce qui est encore plus grave.

La Bible, ayant très souvent recours au langage symbolique, est un champ d'application privilégié de ces principes. Le leitmotiv est toujours le même : par rapport aux passages symboliques du texte, si l'interprète s'en tient à une étude de la *lettre* (comme le fait la méthode historique) ou de la *structure linguistique* (comme le fait le structuralisme), il passera à côté du vrai sens. Si, au contraire, il lit ces textes *symboliquement*, c'est-à-dire en dépassant la trame du texte qui n'est ici qu'une transcription chiffrée d'un donné supérieur, alors, la « fonction heuristique » (c'est-à-dire la recherche du sens) fera son œuvre de « redescription » de la réalité (c'est-à-dire : dévoilera la nouvelle « réalité », « l'être-au-monde » transcendant exprimé dans le symbole) : « Quand le langage utilise la métaphore, le sens littéral doit échouer pour que le sens métaphorique émerge ; de la même manière, la référence littérale doit s'effondrer pour que la fonction heuristique fasse son œuvre de redescription de la réalité ⁵⁴. »

Même en faisant la part du lyrisme, ces paroles vont très loin. Que restera-t-il d'Adam et d'Ève, du péché originel, de Noé, d'Abraham et des Patriarches, et même de la naissance virginale de Notre Seigneur et de sa résurrection (le texte évangélique ne parle-t-il pas d'« anges » ?), lorsqu'on cherchera à les interpréter avec de tels principes ? Sans doute, contrairement à ce que faisait la *formgeschichte*, on ne niera pas purement et simplement leur historicité. Mais on y verra des *symboles* et, comme « le symbolique veut avant toutes choses exprimer la non-immédiateté de notre appréhension de la réalité ⁵⁵ », on considèrera que la réalité décrite par les mots du texte n'est pas ce qui importe, qu'elle

⁵⁴ — Ricœur, « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, janvier-avril 1975, p. 142 sq.

⁵⁵ — Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, p. 20. Cette citation prouve une nouvelle fois que Ricœur est foncièrement anti-réaliste.

doit même *s'effondrer* pour laisser place à la vraie réalité *re-décrite* par l'intelligence seconde du récit ⁵⁶.

Le langage des symboles a encore un autre rôle qui est bien dans la ligne de l'existentialisme sous-jacent à la philosophie herméneutique : puisqu'il ne nous parle qu'en énigme, le symbole oblige à *déposer l'exigence de la rationalité*. Il se situe à un niveau d'intelligibilité primitive, faite d'émerveillement et de sympathie avec les choses et avec leur sens. La naïveté humaine des anciens âges exprimée dans les vieux mythes a été perdue avec l'irruption de la rationalité. L'homme, arraché à cette *naïveté première*, aspire à une *naïveté seconde*, désire retrouver cet émerveillement originel. L'herméneutique, en réhabilitant le symbole, permet à l'homme moderne de redécouvrir la fraîcheur de ce paradis perdu. Ceci montre bien que la « réalité » visée par le langage symbolique – réalité dont on ne sait pas exactement en quoi elle consiste – n'est pas tant un message conceptuel qu'une expérience personnelle. On retrouve ici la dimension « existentielle » de Heidegger ; le symbole, plus que tout autre langage, nous atteint dans notre situation présente et rejoint notre propre expérience.

Les aberrations de ce système doivent-elles nous conduire à rejeter tout symbolisme dans la sainte Écriture ? Assurément non, mais il nous faudra, à la lumière des principes de saint Thomas, redéfinir la signification et le rôle du symbole dans les textes sacrés. Nous le ferons dans la troisième partie de cette étude. En attendant, ce sont ces aberrations que l'exégèse spirituelle récente récupère et professe.

4. Avant de clore cet aperçu sur l'herméneutique philosophique, tâchons de récapituler nos découvertes. En suivant Ricœur, nous avons précisé, au sujet de l'interprétation : 1.— *son objet* : le « monde-du-texte », c'est-à-dire la proposition de monde contenue dans le texte ; 2.— *ses conditions d'application* : la « distanciation » du texte par rapport au lecteur et la « compréhension » ou appropriation du texte par le lecteur et par la « tradition vivante » ; 3.— *son champ d'application privilégié* : le symbole, qui « donne à penser » et recèle une signification plus profonde que le discours commun.

Il faut ajouter un mot sur ce qui est en quelque sorte le résumé de *la méthode* d'interprétation herméneutique et qui est dénommé par Ricœur et les philosophes qui le suivent : « *le cercle herméneutique* ». C'est la quatrième notion que nous avons annoncée. L'expression *cercle herméneutique* entend signifier que l'interprétation est une opération complexe s'échelonnant sur plusieurs phases, comme les maillons d'une chaîne disposée en cercle.

En effet, dans la mesure où « l'immédiateté de la connaissance et de la croyance sont perdues » (Ricœur), l'homme ne peut plus ni appréhender ni croire les réalités

⁵⁶ — Ainsi : Adam, Noé, Abraham et Moïse constitueront les types et « les moments historiques de répétition » du thème de la faute et de la conscience collective qu'en éprouve le peuple... Quant à l'historicité de Notre Seigneur, M. Eliade explique qu'elle est transfigurée en « hiérophanie » ou en « théophanie totale » pour devenir une « trans-historicité » : le symbole, loin de détruire l'historicité, la sauve en lui accordant le maximum d'être... C'est merveilleux ! « En réalité, cet "événement historique" que constitue l'existence de Jésus est une théophanie totale ; il y a là comme un audacieux effort pour sauver l'événement historique en lui-même, en lui accordant le maximum d'être. » (M. Eliade, *Images et symboles*. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, p. 223).

exprimées dans un texte sans les avoir préalablement comprises, c'est-à-dire sans les avoir passées au crible de sa critique rationnelle. Mais, par ailleurs, pour critiquer et comprendre rationnellement, il faut déjà recevoir le texte et y croire. Voilà le cercle herméneutique : pour croire il faut comprendre, et pour comprendre il faut croire. Il y a au départ, avant même d'interpréter et pour pouvoir le faire, un *pari* à poser sur la vérité du texte. L'interprétation se donne ensuite la tâche de vérifier ce pari. En retour, cette vérification restitue le pari après l'avoir enrichi et comme « saturé d'intelligibilité »⁵⁷.

En fait, par ce cercle (qui n'est pas un cercle vicieux⁵⁸, prétend Ricœur), l'herméneutique se donne le moyen de réintégrer la méthode historico-critique tout en prétendant la dépasser. On a ainsi une exégèse en trois temps, organisée selon trois niveaux distincts d'interprétation :

Le travail de l'interprète peut être considéré selon trois fonctions, qui correspondent à trois moments de l'interprétation d'un texte. Dans un *premier moment*, il cherche, moyennant une analyse historico-littéraire, à déterminer le sens du texte dans son milieu d'origine [= l'enquête historico-critique]. Le *second moment* consiste à traduire le langage du passé en catégories et en modes de pensée actuels [= l'actualisation et l'appropriation du monde-du-texte] (...). Le *troisième moment* du cercle herméneutique est celui qui insère la parole dans le cadre spécifique d'un auditoire, d'une situation communautaire ou individuelle, pour la faire agir comme un stimulus de décision [= l'application pastorale ou existentielle]. Il appartient à la liturgie, à la prédication, à la pastorale et à la réflexion ascétique de procéder à l'application du texte sacré, mais en tenant compte que ceci n'est qu'un moment d'un *unique cercle exégétique*, et qu'il doit s'appuyer sur les moments précédents⁵⁹.

En dépit de critiques parfois âpres, l'utilisation de la méthode critique en exégèse est donc bien considérée comme une acquisition définitive et enrichissante⁶⁰. Mais, désormais, elle n'est plus que la première étape du *cercle* exégétique. Car l'ambition du système n'est pas limitée à un simple projet d'interprétation des *textes*. Il s'agit de passer « du texte à l'action », comme titre une œuvre de Ricœur. Au-delà du texte que le lecteur s'est approprié par sa « relecture », il y a des applications morales à tirer, une manière de

⁵⁷ — Les expressions entre guillemets sont de Ricœur.

⁵⁸ — Mais si, c'est un cercle vicieux. Ce *pari* ressemble au *doute méthodique* de Descartes ou à l'« *epoché* » de Husserl. Si l'esprit humain ne peut pas connaître les choses immédiatement, aucun pari (ni aucun doute méthodique) ne pourra l'y amener. Ce qui sort de la pensée ne donnera jamais que de la pensée. Ce cercle est le cercle d'une pensée enfermée sur elle-même. Mais cela ne gêne point Ricœur puisque nous sommes prévenus que le texte ne dit pas les choses réelles mais une proposition d'« être au monde ». Le pari herméneutique ne porte donc pas sur la conformité des affirmations du texte avec la réalité extérieure, mais sur sa conformité avec le monde-du-texte.

⁵⁹ — Manuel Isidro Alves, « Exégèse pour l'Église », *Communio* XI-4, juillet-août 1986, p. 5.

⁶⁰ — C'est bien l'avis du père de La Potterie : « on ne peut pas renoncer à l'objectif de la méthode [historique] : il sera toujours indispensable de faire l'examen critique des textes et de procéder à l'étude du milieu où ils sont nés. Mais pour l'interprétation proprement dite, cette perspective s'avère trop étroite. » (de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, préface)

vivre à dégager, une « attitude existentielle » – une *foi* – à pratiquer, et cela aussi fait partie de l'interprétation.

Cette extension quasi indéfinie de l'interprétation est une mine pour la nouvelle exégèse et la nouvelle théologie dont la prétention est précisément de réaliser une *synthèse*, non seulement de l'exégèse, mais de toutes les sciences sacrées (exégèse, théologie, pastorale, spiritualité, etc.), et même de la vie chrétienne. Le cercle herméneutique n'est-il pas la redéfinition moderne de la théorie médiévale des quatre sens de l'Écriture ? N'offre-t-il pas la possibilité d'ouvrir cette « troisième voie » annoncée par Blondel et von Balthasar, qui doit dépasser la dogmatique figée du passé au moyen de la *tradition vivante*, et le scientisme positiviste moderne au moyen de la *foi existentielle* ?

Si on le résume, ce cercle herméneutique n'est, au fond, que la prise en compte de cette affirmation (anti-réaliste) : l'interprétation n'atteint jamais le texte directement (et encore moins l'événement) ; elle est toujours tributaire d'interprétations qui l'ont précédée. En effet : 1.— Le texte ne nous rejoint qu'au terme d'une chaîne d'intermédiaires qui nous le transmettent déjà interprété. 2.— En amont, ce que l'écriture livre, c'est une parole qu'elle a dû interpréter pour pouvoir la mettre par écrit (l'interpréter à notre tour suppose donc qu'on la restitue en parole vivante). 3.— Bien plus, cette parole initiale n'est elle-même que l'interprétation d'un événement et non pas l'événement lui-même. Il n'y a donc que des interprétations d'interprétations.

Quelle est la différence avec le rationalisme biblique que nous évoquions au début de notre étude ⁶¹, dira-t-on ? C'est la même négation du pouvoir qu'a l'intelligence de connaître et de dire les choses. Kant n'est pas mort.

Au plan des principes, c'est vrai. Mais l'herméneutique en tire une conclusion diamétralement opposée à celle du scientisme biblique. Pour elle, la multiplication de ces interprétations ne rejette pas l'événement originel dans l'inconnaissable et le néant, ni ne le réduit à un simple « noyau primitif ». Au contraire, elle lui confère du sens, lui « donne de l'épaisseur temporelle en l'inscrivant dans un rapport signifiant ⁶² », le transforme en un « être nouveau ». Ainsi, l'Écriture est vraiment un « trésor inépuisable qui donne à penser sur toutes choses ⁶³ » et qui grandit au fur et à mesure de ses « relectures ».

*

* *

Nous demandons à nos lecteurs de bien vouloir excuser le caractère technique et peut-être un peu ardu des explications philosophiques qui précèdent. Il était nécessaire de les donner pour bien saisir la véritable nature et le danger de l'exégèse spirituelle dont nous allons maintenant parler. La difficulté tient à la matière et surtout au genre particulier de la philosophie étudiée : l'herméneutique, en effet, dérive à la fois de la

⁶¹ — *Le sel de la terre* 10, p. 15 sq.

⁶² — Ricœur, préface de : Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1968.

⁶³ — *Ibid.*, p. 12.

phénoménologie de E. Husserl, de l'existentialisme de M. Heidegger et du personnalisme de E. Mounier. Or ces philosophies ne s'attachent pas à définir ni à prouver ou enseigner quelque chose, mais à décrire des états de pensée, à traduire des expériences vitales, concrètes, personnelles. C'est pourquoi, dans la manière de présenter leurs thèses, elles ont recours à un mode essentiellement descriptif, qui relève plus de la littérature, voire de la poésie, que de la philosophie proprement dite. Il s'ensuit un aspect assez confus, que renforce le goût immodéré pour les néologismes entortillés. Si on ajoute que pour ces philosophies, il n'y a pas de vérité immuable, on comprend que la contradiction ne les gêne pas. Ce qui les séduit, ce n'est pas la vérité mais la magie des mots auxquels elles accordent une valeur quasi absolue.

Or, ces fausses philosophies sont aujourd'hui entièrement passées dans l'Église⁶⁴ et, avec elles, la maladie du délire verbeux. Le cardinal Ratzinger, qui est pourtant un orfèvre en la matière, était contraint de le reconnaître dans une interview accordée à *30 JOURS*⁶⁵ :

Il me semble aujourd'hui indéniable qu'il y a une inflation de mots, une production excessive de documents. Si la situation de l'Église dépendait de la quantité de mots, nous aurions de nos jours une floraison ecclésiale sans précédents (...) En fait, il serait nécessaire de s'accorder plus de temps de silence, de méditation et *de rencontre avec le réel* (...)

Face à un mal si profond, il faudrait surtout que l'autorité de l'Église condamne les erreurs et enseigne la vérité. Quand pourrions-nous lire une encyclique qui nous redise ce que Léon XIII disait au clergé français, le 8 septembre 1899, pour le mettre en garde contre le subjectivisme qui tentait déjà certains clercs libéraux⁶⁶ ? C'est nous qui soulignons :

Nous réprouvons de nouveau ces doctrines *qui n'ont de la vraie philosophie que le nom* et qui, ébranlant la base même du savoir humain, *conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion*. Ce Nous est une profonde douleur d'apprendre que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au-delà de ses propres opérations (...). *Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli, avec tant de faveur, dans un pays justement célèbre pour la clarté des idées et pour celle du langage.*

N'est-ce-pas parfaitement d'actualité ? Hélas, au lieu de ce « pain » de la doctrine, les enfants de l'Église ne reçoivent plus aujourd'hui que des « pierres ». Quelle n'est pas,

⁶⁴ — Au sujet de ce mouvement théologique contemporain, on se reportera avec grand fruit au livre du cardinal Siri, *Gethsemani*, Téquy, Paris, 1981. Il s'y trouve notamment d'excellentes pages sur l'herméneutique.

⁶⁵ — *30 JOURS* 4-1994, « Entretien avec le cardinal Ratzinger », p. 62.

⁶⁶ — Léon XIII, *Lettre encyclique au clergé français*, 8 septembre 1899 (citée par l'abbé E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France* III, Bordeaux, 1923, p. 356).

en effet, la douleur de constater que, dans son dernier livre : *Entrez dans l'Espérance*, le pape Jean-Paul II lui-même endosse et couvre de son autorité cette philosophie herméneutique moderne. Dans le chapitre intitulé : « Quelles preuves avons-nous de l'existence de Dieu ? », après avoir cité la voie de *l'expérience éthique* d'Emmanuel Kant comme complément moderne des preuves de saint Thomas (!), le pape continue (c'est toujours nous qui soulignons) :

En s'éloignant des présupposés positivistes, la pensée contemporaine a franchi des étapes décisives vers une *découverte toujours plus complète de l'homme*. Par exemple avec la découverte de la valeur du langage métaphorique et symbolique. *L'herméneutique contemporaine*, que nous rencontrons dans les ouvrages de Paul Ricœur entre autres ou, sous un angle différent, dans ceux d'Emmanuel Lévinas, nous fait approcher, grâce à des perspectives nouvelles, *la vérité sur le monde et sur l'homme*. Autant le positivisme nous éloigne de cette compréhension plus large, et en un certain sens nous l'interdit, *autant l'herméneutique*, qui puise dans la signification du langage symbolique, *nous permet de retrouver cette vision et même en quelque sorte de l'enrichir*. Je ne dis évidemment pas cela dans l'intention de nier la capacité de la raison à formuler des concepts fiables sur Dieu et sur les vérités de la foi ⁶⁷.

C'est pour cette raison que *la philosophie de la religion est si importante pour la pensée contemporaine* ; par exemple celle de Mircea Eliade (...). Les philosophes du dialogue, tels que Martin Buber ou Emmanuel Lévinas, que nous venons de citer, *ont beaucoup contribué à cette expérience*. Désormais, nous nous retrouvons très proche de saint Thomas, *mais le chemin passe moins par l'être et l'existence, que par les personnes et leur rencontre : à travers le "je" et le "tu". C'est là une dimension fondamentale de l'existence de l'homme, qui est toujours une coexistence*. Où les philosophes du dialogue ont-ils appris cela ? *Ils l'ont puisé avant tout dans l'expérience de la Bible*. La vie humaine tout entière est une coexistence dans le quotidien – "tu" et "je" –, mais aussi dans la dimension absolue et définitive : "je" et "Tu". La Tradition biblique tourne autour de ce "Tu", qui est d'abord le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (...)

Quelle page ! Pratiquement tous les auteurs que nous avons rencontrés sont cités : Ricœur, Lévinas, Eliade, Buber... C'est un parfait exemple de l'utopie désastreuse et suicidaire du magistère actuel, persuadé que la philosophie contemporaine (herméneutique, personnaliste, etc.) va nous débarrasser du positivisme matérialiste et révéler aux esprits modernes « la vérité sur l'homme ». C'est pourquoi ce magistère se fait le champion inconditionnel de la *personne humaine* sous la conduite de nouveaux docteurs athées, juifs ou protestants. Où Dieu est-il dans tout cela ? Le pire, c'est qu'il est lui aussi embrigadé dans cette croisade pour l'homme : *il révèle l'homme à lui-même*, répète

⁶⁷ — Ces propos sont contradictoires, comme l'est, un peu plus loin, l'allusion à saint Thomas dont la philosophie est aux antipodes de ces systèmes modernes. Car, en dépit de l'intention ici exprimée, l'adoption de l'herméneutique entraîne nécessairement la négation de la capacité de la raison à formuler le vrai. Entre l'herméneutique et la philosophie chrétienne, il faut choisir : l'alliage est impossible.

inlassablement Jean-Paul II. Bien plus, le pape prétend ici que la Bible est à l'origine de cet existentialisme négateur du surnaturel. C'est consternant.

La nouvelle exégèse spirituelle : l'Écriture (re)lue « dans l'Esprit »

La nouvelle exégèse spirituelle, dernier avatar de l'évolutionnisme exégétique actuel, n'est que l'application – plus ou moins nuancée et plus ou moins consciente – des thèses de la philosophie herméneutique que nous venons d'exposer. Nous voudrions souligner ici les conséquences exécrables que cette paternité monstrueuse entraîne.

Mais auparavant, il nous faut présenter cette nouvelle école. Pour cela, laissons parler le père de La Potterie qui en est l'un des plus éminents propagandistes. Voici ce qu'il explique dans les articles déjà cités ⁶⁸ qu'il a consacrés à cette question. C'est nous qui résumons :

La méthode historico-critique, dit-il, ne donne plus vraiment satisfaction ; elle « révèle de plus en plus ses étroitures et ses limites ». « De nombreux indices font comprendre que l'époque du rationalisme et du scientisme historiciste va inexorablement vers son déclin. De nouveaux besoins se font sentir. » Il s'ensuit pour l'exégèse un certain flottement, que dénote bien l'abondante littérature consacrée à cette question ⁶⁹. Ainsi : « En 1980, la revue *Concilium*, dans sa section "Œcuménisme", consacrait tout un cahier à un sujet très débattu et particulièrement délicat : "Les lectures divergentes de l'Écriture sainte" (...) On nous y présentait par exemple : la lecture matérialiste de la Bible, la lecture psychanalytique et quelques autres modèles du même genre. » Mais, cet éclatement de l'exégèse, loin de régler la question, ne fait que l'aggraver. Ce qu'il faut, c'est trouver une solution qui ramène l'unité. Autrement dit, il faut dépasser la *lettre* de l'Écriture qui est à l'origine de cet éparpillement, pour en retrouver l'« esprit ». Tel est l'objet de la nouvelle exégèse :

Il est important de constater qu'une nouvelle orientation s'est dessinée de nos jours (...). Le recours à des couches littéraires différentes, qu'ont voulu pratiquer quelques critiques, ne sert à rien. Il pose plus de problèmes qu'il n'en résout. La seule solution est donc de prendre le texte comme une *unité*, pour en découvrir la logique interne. (...) Ce sera, au cours des prochaines années, une tâche importante de l'étude biblique de révéler de plus en plus le sens *spirituel* de l'Écriture dans la lettre même ⁷⁰.

⁶⁸ — « La lecture dans l'Esprit », *Communio* XI-4, p. 10 ; et préface de : de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* I, Cerf, 1980. Les citations qui suivent, sauf indications expresses, proviennent de ces deux textes.

⁶⁹ — Cf., entre autres : F. Refoulé, « L'exégèse en question », *Le Supplément* 111 (1974), p. 391. F. Dreyfus, « Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église », *RB* 82 (1975), p. 321. P. Gibert, « Renouveau biblique ou malentendu ? », *Études*, sept. 1985, p. 249. Et, bien sûr, le document de la Commission biblique (DC 2085).

⁷⁰ — I. de La Potterie, « Mélanges Dupont », *Biblica* 1983, p. 85 (cité dans *Bible chrétienne* II*, p. XII).

Or, puisque l'unité de l'Écriture lui vient de son auteur : l'Esprit Saint, il faut la lire « dans le même Esprit » où elle a été écrite. Cet « Esprit ⁷¹ », c'est l'Église et la Tradition qui nous le communiquent. D'où la nécessité d'un retour aux commentaires des pères de l'Église. Non pas, d'ailleurs, pour reprendre les conclusions dépassées de leurs travaux, mais à cause de leur interprétation « spirituelle », parce qu'ils ont lu et transmis l'Écriture « dans l'Esprit » :

On saisit à présent pourquoi il est urgent que tous ceux qui étudient et interprètent l'Écriture s'intéressent de nouveau à l'exégèse des pères : non pas pour reprendre telles quelles leurs méthodes, qui sont pour une bonne part périmées et qui les portaient trop souvent à l'allégorisme, mais pour redécouvrir, par-delà leurs méthodes, l'esprit qui les animait, l'âme profonde qui inspirait leur exégèse ; nous devons apprendre à leur école à interpréter l'Écriture.

Car, précisément, en quoi consiste cette « âme » de l'exégèse des pères ; quel est leur principe d'interprétation spirituelle ? C'est de « lire l'Écriture dans le même Esprit où elle a été écrite » :

Le principe fondamental qui guidait les pères dans leur manière de lire et d'interpréter la Bible était celui du N.T. lui-même : « toute l'Écriture est divinement inspirée et utile » (2 Tm 3, 16). La Bible est l'œuvre de l'Esprit, le lieu de la présence et de l'action de l'Esprit ; la parole humaine des écrivains bibliques est la parole que Dieu lui-même nous adresse. Il s'ensuit que la Bible contient un *sens divin*, un sens plus profond que son sens historique et humain ; *c'est le sens de l'Écriture sainte comme parole de Dieu, le sens voulu par l'Esprit, le sens spirituel.*

Et, pour illustrer son propos, La Potterie cite Origène qui est incontestablement, de tous les pères de l'Église, celui que l'exégèse spirituelle et la nouvelle théologie aiment le plus à reproduire et à gloser ; nous verrons pourquoi tout à l'heure.

À la lecture de ces considérations, on dira peut-être : en quoi cela mérite-t-il censure ? Ce qui précède n'est-il pas orthodoxe ? Si c'est cela, l'exégèse spirituelle – lire la Bible dans la lumière de l'Esprit Saint qui l'a inspirée et sous la conduite des pères –, il n'y a rien à redire, c'est un retour à la doctrine catholique. D'autant plus que, pour éviter tout malentendu, cette exégèse dite « spirituelle » se déclare ennemie des abus de l'exégèse allégorisante dénoncée par Pie XII dans *Divino Afflante Spiritu*. Tout n'est-il pas pour le mieux ?

En réalité, de nombreux indices montrent que, en dépit des apparences, cette exégèse n'est ni catholique, ni traditionnelle et que son « sens spirituel » n'est pas le sens voulu par l'Esprit Saint, mais celui voulu par l'herméneutique.

⁷¹ — Faut-il écrire *Esprit* ou *esprit* ? La Potterie met une majuscule, mais il dit que « lire l'Écriture *dans l'Esprit* », c'est la lire « *spirituellement* ». Il ne s'agit donc plus du Saint Esprit. En fait, il joue sur le mot, comme nous le montrons ci-après.

1. D'abord, l'« *Esprit* » dont il est ici question n'est *jamais défini*. Quand on lit les abondants commentaires que le père de La Potterie fait à ce sujet, il apparaît clairement qu'on passe allègrement de l'Esprit Saint, auteur de la sainte Écriture, à un « esprit » indéterminé, non défini, dont on nous dit, d'une part, qu'il est *la règle de l'interprétation* chrétienne (puisque'il faut lire l'Écriture « dans l'Esprit » ou « selon l'Esprit ») et, d'autre part, qu'il se trouve dans l'Écriture, caché sous la lettre, comme *un sens divin ou spirituel*. Quel est donc cet « esprit » qui s'apparente au Saint Esprit et qui est à la fois méthode spirituelle d'interprétation et sens spirituel ? La confusion est totale. Les seules explications données par La Potterie ne sont guère éclairantes, elles se résument à des citations de pères (au demeurant fort belles, mais sollicitées et sorties de leur contexte). Il dit : lire l'Écriture dans l'esprit où elle a été écrite « comporte deux aspects complémentaires, également importants : l'un est subjectif, l'autre objectif ».

Subjectivement, c'est-à-dire en tant que cet « esprit » est règle d'interprétation, il se ramène à la *foi* de l'interprète : lire l'Écriture *dans l'Esprit*, c'est la lire *dans la foi*. Fort bien. Mais comme la nouvelle théologie n'envisage la foi que comme une réponse personnelle à un donné révélé qui n'a de sens et de vie que s'il est reçu et vécu (toujours le personnelisme !) ⁷², nous ne sommes guère avancés. Cette foi, cet « esprit » pris subjectivement, c'est, en fait, l'« appropriation » existentielle de l'herméneutique ou encore l'« actualisation » par la tradition vivante que nous avons décrites plus haut et qui permettent le déploiement du sens.

Objectivement, comme sens scripturaire, cet « esprit » se ramène à la « vérité salutaire » présente sous la lettre de l'Écriture : « C'est en raison de l'action de l'Esprit sur la mise par écrit du texte biblique que celui-ci devient Écriture sainte, parole de Dieu, et qu'il nous révèle le plan salvifique de Dieu, la *vérité du salut (veritas salutaris)* », dit La Potterie. Il y aurait beaucoup à dire sur cette « vérité du salut » reprise de *Dei Verbum*, à laquelle les experts du concile (et La Potterie) auraient voulu réduire l'inspiration scripturaire. Pour notre jésuite, en effet, cette expression donne « un principe théologique pour déterminer le contenu » inspiré de la Bible ⁷³. Donc, ce qui, dans le texte sacré, ne concerne pas la *vérité du salut* n'est pas inspiré. En conséquence, s'il ne veut pas s'écarter de ce qui est authentiquement la parole de Dieu, « l'exégète doit toujours tendre à mettre en lumière le *sens religieux* des textes », c'est-à-dire leur lien avec cette *vérité du salut* à laquelle s'arrête l'inspiration : il doit pratiquer une exégèse *spirituelle*. Au reste, quant à son

⁷² — Ainsi, J. Ratzinger, dans son ouvrage *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* (Mame-Cerf, Paris 1985, p. 30 sq.), emprunte à Heidegger la distinction entre le *savoir opérationnel créateur* et le *savoir spéculatif* pour définir la foi chrétienne : la foi consiste à recevoir la parole et son sens (= savoir spéculatif), non à les créer ou à se les donner soi-même (= savoir opérationnel). Précisons : cette *réception* de la foi ne signifie pas que le croyant fait acte d'obéissance surnaturelle à une vérité divine immuable et transcendante, mais seulement qu'il ne peut déterminer lui-même le contenu matériel de la foi. Mais, pour que la foi existe comme foi, pour qu'elle ait du sens, elle doit être reçue activement et vécue par le croyant : « Croire en chrétien veut dire se confier au sens qui me porte et qui porte aussi le monde (...) et faire de mon existence une réponse à la parole, racine et fondement de toutes choses. » La foi est une *proposition d'existence* répondant à la *proposition de monde* de la parole de Dieu. C'est, en plein, l'immanentisme moderniste condamné par saint Pie X.

⁷³ — Cf. La Potterie, « La vérité de la sainte Écriture et l'histoire du salut d'après *Dei Verbum* », NRT, 1966-2, p. 149-169. On constate ici que la nouvelle exégèse repose sur une erreur (condamnée) au sujet de l'inspiration.

statut « objectif » de *sens spirituel*, cette *veritas salutaris* n'est rien d'autre que la « proposition de monde » transcendante énoncée par le texte, ce que Ricœur appelle le *monde-du-texte*, appliqué à la Bible et doté d'une certaine résonance catholique. Car même s'il est dit *inspiré* ou *spirituel*, ce salut n'est pas surnaturel ni immuable. Ce n'est qu'une suggestion idéale de « monde nouveau » (nommé symboliquement *royaume de Dieu*) qui, en se déployant, s'offre à nous comme un « possible », nous provoque à une nouvelle possibilité d'existence qu'on appelle la foi.

Cet « esprit » est donc un fourre-tout commode, fallacieux et passe-partout, qui permet à peu de frais et sous le couvert du Saint Esprit, d'englober dans l'interprétation toutes les nouveautés et les fantaisies qu'on voudra. Il conduit à ce que La Potterie nomme la dimension « téléologique » de l'interprétation ⁷⁴, celle qui s'intéresse à la *vie*, au *devenir* du texte. Sous le souffle magique de cet « esprit », la *lettre*, juste capable de capter les phénomènes, est comme sublimée, elle devient *symbole* et ouvre des *possibilités inédites de sens* (œcuméniques, évolutionnistes, charismatiques, etc. ⁷⁵). Est-ce bien le bon Esprit qui œuvre de cette manière en eau trouble ? N'est-ce pas plutôt l'autre, l'Esprit malin ?

2. Ensuite, il y a la référence à *Vatican II* qui n'est pas pour nous rassurer. L'exégèse spirituelle se déclare fille du concile (et de son « esprit » !), c'est donc qu'elle n'est pas si traditionnelle que cela. Elle revendique hautement la filiation de ce concile novateur qui a, dit-elle, heureusement délivré l'Écriture de l'oubli où la tenait l'Église. C'est un argument impie, qui est directement tiré de l'arsenal protestant :

Après un exil séculaire, la parole de Dieu a retrouvé son caractère central dans la vie de l'Église catholique, c'est un fait incontestable. On pourrait même parler de redécouverte de la parole de Dieu de la part des croyants catholiques, qui depuis des siècles ne connaissaient plus et ne pratiquaient plus le contact direct avec les Écritures (...). Précédé et préparé par les mouvements liturgique, œcuménique et biblique, le concile Vatican II, de fait, (...) a libéré la parole et mis fin à l'exil des saintes Écritures ⁷⁶.

⁷⁴ — Voir ci-dessus la note 45.

⁷⁵ — A titre d'exemple, le père Feuillet commente ainsi Jn 1, 9 (*Le Verbe était la vraie lumière qui illumine tout homme*) : « Le verset 9 nous apprend que l'action illuminatrice du Logos [Verbe] s'étend à tous les hommes sans exception, et le verset 13 [*ceux qui ne sont pas nés de la chair... mais de Dieu*] qu'il y a une appartenance à Dieu, une certaine filiation divine qui précède et conditionne la foi explicite au Christ (...) Cette révélation du salut des païens a pu être obscurcie par la suite, et notamment du XVI^e au XIX^e siècle, par l'insistance sur la corruption de la nature humaine. Mais Vatican II l'a fort opportunément rappelé, dans *Lumen Gentium* : Tout ce qui se trouve de bon et de vrai [chez les non-chrétiens], l'Église le tient pour une préparation évangélique, et comme donné par celui qui illumine tout homme pour qu'à la fin il ait la vie (LG 16). » (Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile*, Desclée de Brouwer, Paris, 1968). Et, sur le verset 12 (*Les siens ne l'ont pas reçu ; mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné...*), *Bible Chrétienne II** (*Op. cit.*, p. 20) s'exclame : « Il y en a donc [qui l'ont reçu] ? — Beaucoup, et même plus encore ! “Tous ceux”, en effet, doit s'entendre avec la nuance : aussi nombreux soient-ils ; perspective indéfinie, personne n'est exclu du salut proposé à tous. »

⁷⁶ — E. Bianchi, « Le caractère central de la Parole de Dieu », dans le collectif *La réception de Vatican II : 1965-1985*, Paris, 1985, p. 157-185.

Devant une telle caricature du passé de l'Église, le doute n'est plus possible : ce n'est ni la vraie Tradition ni la vraie patristique que l'exégèse spirituelle encourage à retrouver, mais ce qu'elle appelle elle-même une « relecture ». Les sources qu'elle propose ne sont pas pures, elles ont été « revisitées » et dénaturées par l'esprit conciliaire.

C'est encore dans le bagage reçu de Vatican II que se trouve l'expression clé dont elle a fait *son principe de base* : « Il faut lire et interpréter l'Écriture sainte *dans le même Esprit* où elle fut écrite » (*Dei Verbum*, 12) ⁷⁷.

3. Ce principe de base, l'exégèse nouvelle prétend le tirer des *pères de l'Église*. Pourtant est-ce bien une telle interprétation « spirituelle » que pratiquaient les pères ? Notre jésuite multiplie à ce sujet les citations, mais elles ne prouvent rien d'autre qu'une certaine similitude accidentelle d'expressions. Quant au fond et quoi qu'il en dise, la « manière patristique » n'a rien à voir avec le projet herméneutique de la nouvelle exégèse.

Car, dans ces citations – qui sont très souvent des *obiter dicta*, sans les précisions théologiques requises –, ce que les pères affirment, c'est : ou bien l'existence du sens dit « typique », ou bien la singulière profondeur doctrinale et spirituelle de la sainte Écriture, due au fait de son inspiration. Qu'on en juge plutôt par les exemples qui suivent (c'est toujours le père de La Potterie qui parle) :

Voyons ce que disait Origène dans son *Traité des principes*, qui est resté l'exposé classique de l'herméneutique des pères : « Les Écritures ont été écrites sous l'action de l'Esprit de Dieu ; et elles ont, outre leur sens manifeste, un certain autre sens qui échappe à la plupart. Car ce qui s'y trouve décrit est, en même temps, *la figure de certains mystères et l'image des réalités divines* » (*De principiis* I, *Praef.* 8).

Or, il est clair qu'ici, Origène ne fait qu'attester la présence du sens *typique* (appelé aussi, il est vrai, *spirituel*). Ce sens, que la théologie a par la suite exactement défini ⁷⁸, est le sens indirect, second, *ajouté au sens littéral des mots*, que possèdent certaines *réalités* exprimées par le texte, de par le privilège de l'inspiration. Notons-le bien : la présence de ce sens ne peut créer l'équivoque ou la confusion car ce sont les *choses* (ou les personnes) signifiées par les paroles qui signifient à leur tour d'autres choses, et non pas les *paroles* elles-mêmes qui auraient plusieurs sens. Ainsi par exemple, le patriarche Joseph, outre son histoire racontée par le livre de la Genèse (= sens littéral), est le *type* ou la figure de Notre Seigneur (= sens typique ⁷⁹). Rien à voir, donc, avec une espèce de sens « divin »

⁷⁷ — La Potterie en conclut que l'exégèse spirituelle est la manière d'interpréter « que nous demande l'Église d'aujourd'hui ». Et il ajoute le commentaire suivant : « Il ne s'agit pas de chercher un "sens spirituel" en dehors du "sens littéral", mais à l'intérieur même de celui-ci : l'esprit dans la lettre. Le but est d'arriver à une "pénétration intérieure du texte, tel qu'il a été écrit pour des croyants, par des croyants inspirés, selon leur expérience de Dieu" (R. Laurentin, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi ?* Paris, 1985, p. 17). L'exégèse littérale doit *s'ouvrir, s'approfondir, s'épanouir*, pour devenir une interprétation spirituelle » (*Communio* XI-4, p. 27). C'est exactement le « déploiement » du sens dont parle Ricœur.

⁷⁸ — Cf. saint Thomas, I, a. 10, ad 1.

⁷⁹ — Lequel sens *typique* se subdivise en : *allégorique* ou dogmatique, *tropologique* ou moral, et *anagogique*.

mal défini, extensible à souhait, qui flotterait de manière voilée à l'intérieur du texte, *dans* (ou *sous*) *les mots* dont il déborderait la signification obvie. Attention, le langage employé par la nouvelle exégèse (« lettre », « esprit », « sens spirituel », etc.) est piégé, il ne désigne plus les mêmes vérités que dans la Tradition. La doctrine qui est derrière n'est pas catholique, c'est la philosophie herméneutique.

L'exemple suivant, tiré de saint Grégoire, est parfaitement similaire et appelle les mêmes commentaires et les mêmes distinctions (que nous ajoutons entre crochets) :

A propos de l'épisode de Jacob et d'Esau en Gn 27, saint Grégoire explique que, si quelqu'un veut comprendre plus profondément [c'est-à-dire selon le sens typique] ce récit, « aussitôt *il s'élève de l'histoire au mystère* » (*In Ez.* 1, 6). Car l'Écriture sainte, dit-il dans un très beau texte, a ceci de particulier que, « par une seule et même parole, elle *raconte un épisode* [= sens littéral] *et dévoile un mystère* [= sens typique] » (*Mor.* XX, I, 1).

Le père de La Potterie continue son énumération, cherchant à impressionner son lecteur par une accumulation de noms de pères et d'expressions qu'il se garde bien d'expliquer. Cette fois, cependant, il ne s'agit plus du sens typique, mais bien du sens (spirituel ?) des mots :

D'après Origène, « la vérité de la parole de Dieu est cachée *sous la surface* de la lettre » (*In Lev.* 1, 1). Dans son commentaire de Matthieu, saint Hilaire recommande plusieurs fois à ses lecteurs de chercher toujours *l'intelligibilité intérieure* des Évangiles : *interioris intelligentiae ratio* (*In Mt.* 14, 3). Saint Jérôme, lui aussi, est très net : « Ne pensons pas que l'Évangile est dans les mots des Écritures : il est *dans le sens* ; non pas dans la surface, mais dans la moelle ; non pas dans les feuilles des paroles, mais dans la racine de la compréhension » (*In Gal.* 1, 11).

Que signifient ces formules d'Origène, de saint Hilaire et de saint Jérôme ? Sous réserve d'une analyse plus précise qui prenne en compte le contexte, on peut en dire ceci : les Évangiles affirment des *vérités surnaturelles* que, par conséquent, les mots humains du texte sont impuissants à rendre adéquatement. Les phrases, les images, les concepts utilisés sont la traduction en langage terrestre de réalités divines. S'applique ici la distinction que saint Thomas énonce⁸⁰, entre le *modus significandi* (le mode de signifier) qui est humain, et la *res significata* (la réalité signifiée) qui est divine. Autrement dit, entre ce que les mots du texte désignent ordinairement dans l'usage courant qui est le leur dans l'ordre créé, et ce qu'ils désignent effectivement dans le cas du texte sacré, il n'y a pas univocité, mais *analogie*. Ainsi, par rapport à une naissance charnelle, la *naissance* dont parle Jésus à Nicodème est analogique. De même l'*eau vive* qu'il promet à la Samaritaine, etc. La réalité signifiée, ici, dépasse infiniment son analogué humain exprimé par le même mot, parce qu'elle est surnaturelle. Si donc, en expliquant le mot, on reste au plan terrestre du « mode de signifier » (à la *surface*, comme si la réalité signifiée était purement humaine), on

⁸⁰ — Saint Thomas, I, a. 13, ad 3.

n'atteindra pas la vérité surnaturelle (la *moelle*) qui est pourtant ce que vise le texte. Tel est le sens des citations patristiques données plus haut.

Ce qu'il importe de bien noter, c'est qu'il ne peut donc y avoir *deux réalités* significées en même temps par les mêmes mots, une *humaine*, proportionnée au « mode de signifier », et une autre qui la dépasse, « *spirituelle* », pour reprendre le nom que lui donne la nouvelle exégèse. Car *analogie* ne veut pas dire *équivoque*. Il n'y a pas dans la lettre de l'Écriture une *double intelligibilité* ou un *double sens* comme le voudrait La Potterie : le sens littéral premier (= le support, que recherche la méthode historique) et le sens véritable « dans l'Esprit » (= le « mystère », que les relectures du texte déploient). Il faut tenir au contraire que le sens littéral est *l'unique sens premier* ou direct, sans quoi la Bible sortirait des lois du langage ordinaire pour tomber dans l'amphibologie. Mais ce sens littéral vise une réalité *surnaturelle analogique* et non pas une simple réalité humaine univoque, même si son moyen d'expression reste humain (humano-divin, en fait, puisqu'il est *inspiré*). Ce n'est pas parce que l'intelligence et le langage des hommes sont infirmes et ne peuvent « comprendre » (au sens fort du latin *comprehendere* : embrasser) toute la richesse contenue dans l'Écriture qu'il faut donner à celle-ci une signification double ou multiple. Quant à prétendre que telle était la pensée des pères, c'est une allégation gratuite.

En bref, la nouvelle exégèse a su rejeter l'univocité à laquelle le scientisme réduisait le sens de l'Écriture. Mais, faute d'une vue vraiment catholique des choses, elle a versé dans ce qui n'est qu'une caricature du surnaturel : un spiritualisme équivoque, charismatique, évolutionniste, qui ne sort pas du champ de la nature mais donne l'illusion du divin.

4. A l'origine de cette déviation se trouvent les travaux du père Henri de Lubac⁸¹. C'est lui qui, entre 1950 et 1966, spécialement dans son ouvrage monumental en quatre volumes *Exégèse médiévale*⁸², est allé chercher chez les pères et dans la théorie médiévale des quatre sens de l'Écriture les bases de la nouvelle exégèse spirituelle. Voici comment il présente ses travaux dans le « mémoire » qu'il a rédigé à l'occasion de ses écrits :

Chemin faisant, je prenais une conscience de plus en plus forte de la nature capitale de cette extraordinaire *articulation*, toujours menacée mais toujours maintenue ou rétablie dans la grande Église, des deux Testaments l'un sur l'autre (...). J'admirais la merveilleuse *synthèse* de toute la foi, de toute la pensée et de toute la spiritualité chrétiennes contenue dans la doctrine dite des « quatre sens » saisie en son

⁸¹ — Cf. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966. Ce volume rassemble en synthèse les principaux passages d'*Histoire et Esprit* (sur l'intelligence de l'Écriture d'après Origène, 1950), et d'*Exégèse médiévale* (1959-1964). Dans ces ouvrages, de Lubac a voulu faire redécouvrir « l'intelligence spirituelle de l'Écriture, telle que les siècles chrétiens l'ont comprise » (La Potterie).

⁸² — « L'ouvrage est né un peu au hasard. Je venais d'écrire un livre sur Origène : *Histoire et Esprit* (...). Il me restait des textes non utilisés (...). Au bout d'un certain temps je me suis trouvé avec deux volumes. Des matériaux recueillis par la suite a fini par sortir un troisième, puis un quatrième volume, *tout cela dans un ordre assez vague, sans plan tracé d'avance, et avec d'énormes trous.* » H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique-Cerf, Paris, 1985, p. 88. Quel aveu !

jaillissement. J'étais heureux de travailler à rendre par là justice à l'un des éléments centraux de la Tradition catholique, si grossièrement méconnu dans les temps modernes et néanmoins porteur encore de promesses de *renouveau*. (...) D'une façon plus générale, j'aimais retrouver ainsi partout le *symbolisme historique*, ou *l'histoire symbolique*, qui caractérisent déjà nos Évangiles et dont on peut dire qu'ils sont l'un des caractères consubstantiels à notre foi ⁸³.

Cette citation est intéressante. Elle montre bien les divers aspects de la nouvelle exégèse que nous avons déjà soulignés et qui pourraient peut-être faire illusion : son souci d'unité et d'enracinement patristique et « médiéval » (compris à sa manière, comme nous avons dit) ; son rêve de parvenir à une synthèse des sciences et de la pensée chrétiennes ; son désir de profond renouveau, notamment par l'introduction en théologie d'études sur l'histoire et le symbolisme. Mais ce programme n'est pas si innocent qu'il en a l'air. L'esprit qui animait le mouvement inauguré par de Lubac était nettement anti-scolastique et anti-traditionnel. Le témoignage de ses disciples et continuateurs est à cet égard parfaitement clair. Ainsi, le père Chantraine, dans l'article de *Communio* de septembre 1976 qu'il consacre à la « brouille » qui opposa au début du siècle l'exégèse et la théologie, évoque les deux solutions désastreuses (pour lui et ses amis) qui risquaient de l'emporter : la victoire du rationalisme critique ou celle de la « théologie intégriste » :

Donnant malgré elle raison à la critique, une telle théologie [intégriste] imaginait la Tradition comme la simple répétition d'enseignements autorisés ; portant le soupçon sur tout ce qui n'était pas conforme à ce schème, elle étouffait l'essentiel, la tradition vivante et vraie. Cependant, même s'il put paraître encouragé par tel ou tel acte officiel [allusion à *Humani generis* qui, en 1950, condamna les novateurs], le raidissement intégriste ne constitua pas la réaction de l'Église en péril. *Un immense labeur fut alors entrepris pour s'abreuver aux sources vives* : bibliques, patristiques, liturgiques, théologiques, philosophiques. Labeur multiforme, porté par un élan créateur [etc.] ⁸⁴.

Parmi les *sources vives* et le *labeur* auxquels il est fait ici allusion, il faut bien sûr compter la collection *Sources chrétiennes*, dont il convient d'ailleurs de reconnaître la haute qualité technique et les services réels, mais qui fut fondée pour servir d'outil et même d'arsenal à la nouvelle théologie et à la nouvelle exégèse ⁸⁵, comme le confirme le père de La Potterie :

Trois faits majeurs de la culture contemporaine, (...) montre[nt] l'ampleur de ce mouvement de renouveau : en France, la publication de la monumentale collection

⁸³ — Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et Vérité, Namur, 1992, p. 83-84.

⁸⁴ — G. Chantraine, « Entre deux écueils », *Communio* 7, septembre 1976, p. 3.

⁸⁵ — L'orientation de la collection consistait à montrer que les pères ne sont pas « les témoins d'un état de choses révolu », mais qu'on retrouve chez eux « un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues » (Daniélou, *Études*, avril 1946, p. 10). Cité dans *Dialogue théologique* (tiré à part de la *Revue Thomiste*, Saint-Maximin, 1947, p. 25), intéressante brochure rédigée par les dominicains de la RT, à l'occasion de la controverse qu'ils eurent à ce propos avec les jésuites de Lyon.

« *Sources chrétiennes* », accompagnée des travaux du père de Lubac et de tant d'autres, qui ont fait connaître, admirer et goûter la manière patristique de lire la Bible ; en Angleterre, la grande tradition des congrès de patristique d'Oxford (...); enfin, les études de patrologie en Italie, avec la création toute récente d'une association pour l'étude de l'« *Histoire de l'exégèse juive et chrétienne* » (...)

Le renouveau préconciliaire eut donc aussi son *mouvement patristique*. Et on comprend maintenant pourquoi Origène en eut les honneurs. De tous les pères, il est sans doute celui qui a poussé le plus loin les interprétations allégoriques de la Bible. Celui aussi, dont l'œuvre permet les utilisations les plus hardies (alors qu'il exigerait un plus grand discernement car il a parfois erré). Celui surtout, qui a fait l'objet des travaux les plus volumineux sinon les plus fouillés de H. de Lubac⁸⁶. Il fournit donc à la nouvelle exégèse une abondante moisson de formules et de textes utiles à ses desseins, plus facilement manipulables que ceux des autres docteurs et soigneusement apprêtés par le zèle du père de Lubac.

En revanche, la nouvelle exégèse ne cite pratiquement jamais les commentaires de saint Thomas, auteur *médiéval* pourtant, parce qu'ils n'autorisent pas ces combines. C'est que, explique La Potterie en s'appuyant sur une étude du père Chenu, jusqu'au XIII^e siècle, dans la pensée théologique (et dans l'exégèse), le symbolisme et la « signification » l'emportaient avantageusement sur l'effort rationnel et sur l'« explication ». Or, c'est à ce modèle « médiéval » pré-scolastique que la nouvelle exégèse veut évidemment revenir :

« Selon l'analyse du père Chenu, la pensée médiévale [avant le XIII^e siècle] était caractérisée par « une référence essentielle au transcendant, par laquelle toute réalité est affectée d'un coefficient religieux ; une prévalence de la signification, qui exprime cette référence, sur l'explication, qui (...) aboutit à la science ; une irréductibilité (...) psychologique de la signification, avec son jeu symbolique, à l'explication, qui relève de la raison⁸⁷ ».

Cette mentalité anti-intellectuelle de la nouvelle exégèse, qui oppose le symbolisme et la raison, la transcendance religieuse et la science, l'attitude « spirituelle » et l'attitude scolastique est artificielle et malsaine.

5. Enfin, après avoir déformé la pensée des pères, la nouvelle exégèse emprunte à la *philosophie herméneutique* la justification rationnelle de ses théories, comme nous l'avons déjà constaté à maintes reprises. Nous voulons dire : elle ne se

⁸⁶ — Outre les ouvrages déjà cités, le père de Lubac a fait les introductions des premiers volumes de *Sources chrétiennes* consacrés aux œuvres d'Origène (*Homélies sur la Genèse et sur l'Exode*, 7 et 16). A ce jour, Origène occupe pas moins de 37 volumes de la collection. Saint Jérôme n'a eu droit qu'à... 4 volumes (parus après 1977).

⁸⁷ — M.-D. Chenu, *La théologie au XI^e siècle*, Paris, 1957, p. 175. Voir également de Lubac, *Corpus Mysticum*, que le père Labourdette (dans : *Dialogue théologique*, *op. cit.*, p. 123) résume ainsi : « L'auteur [de Lubac] y rejoint ses idées chères, toutes celles en particulier qui concernent la place du symbolisme dans la pensée ancienne. A l'âge de la scolastique, il s'est passé ceci que la théologie est devenue *rationaliste*... »

contente pas de s'en inspirer, elle s'en réclame formellement, ce qui est beaucoup plus grave.

« Le grand principe théologique de la lecture “dans l'Esprit”, classique chez les pères et repris à Vatican II », n'a pas encore réussi à « féconder de l'intérieur le travail exégétique », se plaint La Potterie. Pourquoi cela ? Parce que, par suite de la prépondérance de la critique, « on est convaincu que la recherche du sens spirituel de l'Écriture n'est pas scientifique », répond-t-il. Il faut donc faire appel aux *sciences herméneutiques* dont l'objet est de mettre *scientifiquement* en œuvre la catégorie du “sens”. Elles seules sont capables de justifier la démarche de la nouvelle exégèse et de sortir les exégètes modernes de leur « inconscience épistémologique » et de leur « crainte de s'engager dans la recherche du sens »⁸⁸.

« On cherche aujourd'hui *des prophètes du sens* », dit P. Ricœur : telle sera donc la mission des exégètes et des théologiens nouveaux, formés à l'école de l'herméneutique. Grâce aux horizons neufs que leur ouvre cette philosophie, ils pourront enfin, croient-ils, réunifier toute la sphère de la vie et du savoir chrétiens désagrégée par le positivisme critique :

Aujourd'hui le temps est venu – et ce sera là, semble-t-il, *une tâche importante pour les exégètes de demain* – de faire une nouvelle synthèse entre les deux exigences fondamentales de l'interprétation, et de réaliser la continuité entre l'exégèse proprement dite et l'herméneutique. Il faut mieux faire voir l'unité entre la Bible, la théologie, la spiritualité et la vie chrétienne, c'est-à-dire *entre l'Écriture et la tradition vivante de l'Église*⁸⁹.

H. von Balthasar dit de façon plus nette encore que, par l'appel à l'herméneutique et à son « cercle », s'accomplit dans l'exégèse contemporaine un dépassement, une « résurrection » des quatre sens médiévaux de l'Écriture qui renouvelle toute la théologie : « Le sens *littéral* y apparaît sous le nom de sens *historico-critique* à découvrir, le sens *spirituel* sous le nom de sens *kérygmatic* [= qui révèle la vérité du salut], le sens *tropologique* [moral] sous le nom de sens *existentiel* et le sens *anagogique* [qui a trait aux vérités célestes] sous le nom de sens *eschatologique*⁹⁰. » Ainsi, la théologie peut être redivisée d'une manière qui colle mieux à la pensée moderne. En fait de résurrection, c'est une véritable révolution.

Les conséquences de l'alliance avec cette philosophie impie sont désastreuses. Comme nous en avons déjà largement traité, nous ne ferons que souligner ici les quatre plus importantes :

⁸⁸ — La Potterie, *Communio* XI-4, p. 24. Des travaux ont ainsi cherché à montrer comment l'herméneutique moderne prolongeait et justifiait l'interprétation « spirituelle » que de Lubac attribue à l'exégèse ancienne. Le père van Esbroeck a traité cette question dans son essai (assez hermétique) *Herméneutique, structuralisme et exégèse* (Desclée, Tournai, 1970), que Lubac loue en ces termes : « Un jeune bollandiste de haute science et de vive intelligence a publié hardiment un petit livre très suggestif pour expliquer que mes médiévaux, tels que je les présentais, étaient capables de réconcilier les deux pensées adverses de Ricœur et de Lévi-Strauss. » (*Entretien autour de Vatican II*, p. 90).

⁸⁹ — La Potterie, préface de *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, p. III.

⁹⁰ — H. Urs von Balthasar, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, p. 29.

— La première concerne les notions de *révélation* et d'*inspiration* : Dans le langage de la Bible, dit Ricœur, le monde-du-texte « s'appelle *monde nouveau, nouvelle Alliance, royaume de Dieu, nouvelle naissance* ⁹¹ », ou, pour reprendre l'expression de La Potterie, *vérité du salut* déployée pour nous par le texte. Cela implique, continue Ricœur, que la révélation et l'inspiration ne soient plus solidaires de la lettre du texte, mais de ce *monde* qui le déborde et englobe ses (re)lectures successives : « Si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la *chose* qu'elle dit, de l'être nouveau qu'elle déploie. (...) J'oserais dire alors que la Bible est révélée dans la mesure où l'être nouveau [qu'elle déploie] est lui-même *révélant* à l'égard du monde ⁹². » Autrement dit, la révélation et l'inspiration se continuent dans l'histoire.

Ce n'est pas là uniquement l'opinion de Ricœur, mais aussi celle des nouveaux exégètes. Nous en avons la preuve dans cette déclaration inouïe que le père Geffré, O.P., fit au colloque du centenaire de l'École biblique de Jérusalem (on nous pardonnera une nouvelle citation un peu longue, mais exactement calquée sur le charabia et la doctrine de Ricœur ; tout y est) :

Une herméneutique des textes qui s'attache au « monde du texte » et non à l'idée d'un sens déjà là qu'on pourrait déchiffrer en rejoignant le vouloir-dire de l'auteur nous aide à *dépasser une conception imaginative de la révélation identifiée à l'inspiration comme insufflation de sens par un auteur divin*. (...) On pourrait dire que la Bible est révélée parce qu'elle est déjà en elle-même, dans sa facture textuelle, révélatrice d'un certain monde, le « monde biblique », c'est-à-dire qu'elle déploie un « être nouveau » par rapport à mon expérience du monde, de l'histoire et de moi-même. Et cet être nouveau, en rupture avec la réalité quotidienne, qu'on l'appelle « Nouvelle Alliance » ou « Royaume de Dieu » va engendrer dans l'homme un « être nouveau », c'est-à-dire un élargissement de son horizon immédiat. Cette actualisation d'un possible propre de l'homme peut se vérifier à l'occasion de tout texte poétique. Mais dans le cas du texte biblique, *l'appropriation du texte coïncide non seulement avec une nouvelle compréhension de soi, mais avec cette nouvelle possibilité d'existence qu'est la foi* et avec elle la volonté de faire exister un monde nouveau. Le texte biblique conduit à l'action ⁹³.

— La deuxième conséquence concerne la « *tradition* ». Il n'est pas nécessaire d'y insister, car nous avons expliqué plus haut comment la Tradition cessait d'être, dans l'optique de la nouvelle exégèse, la transmission fidèle d'un dépôt originellement révélé et soigneusement gardé, mais devenait une chaîne ininterrompue d'interprétations s'imbriquant les unes dans les autres au point de former une « tradition vivante » qui déploie et enrichit sans cesse le sens. Citons encore le père Geffré :

Ce cercle continu et incessant de la parole et de l'Écriture est justement la condition de possibilité de la tradition. L'Évangile de Jésus a un rôle médiateur entre l'Ancien

⁹¹ — Ricœur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique* II, Seuil, Paris 1986, p. 126.

⁹² — Ricœur, *Ibid.*, p. 127.

⁹³ — Claude Geffré, « De l'herméneutique des textes à l'herméneutique biblique », *Naissance de la méthode critique*, Cerf, Paris, 1992, p. 280-281.

Testament et ce qui deviendra le Nouveau Testament. Mais à son tour, l'Évangile devenu une Écriture médiatise deux paroles, la prédication de l'Église primitive et la prédication aujourd'hui. Contrairement à tous les fondamentalismes qui ont l'obsession d'une parole pure et originelle qui soit l'*ipsissima vox* du fondateur absent, nous sommes donc confrontés à une multitude de témoignages divers sur la vie et les paroles de Jésus à la lumière de l'événement pascal⁹⁴.

— La troisième conséquence regarde les rapports de l'histoire et du dogme. Il faudrait ici longuement citer le livre *Histoire et dogme* de Blondel. Cet auteur introduit en effet la distinction entre l'histoire *comme science* qui n'atteint que les phénomènes, et l'histoire *comme vie* qui est l'histoire réelle, celle qui pénètre le sens des événements. L'historicisme auquel tendait la critique, dit-il, n'envisageait que l'histoire comme science, et ne percevait donc pas le sens profond des réalités bibliques et des vérités théologiques, car *le sens n'apparaît que progressivement dans l'action vivante de l'Église*. Il faut donc désormais passer de l'histoire comme science à l'histoire comme vie.

On voit que la nouvelle exégèse, tout comme la nouvelle théologie, ne cesse pas de s'intéresser à l'histoire. Contre ce qu'elle nomme l'« extrinsécisme dogmatique » de la vraie Tradition (l'expression est de Blondel et a été reprise par von Balthasar et Congar), qui s'attache au caractère immuable de la vérité, elle ne veut, quant à elle, considérer la révélation et le dogme que dans leur évolution historique. Seulement, par rapport à la critique biblique radicale, la préoccupation historique s'est désormais déplacée d'une espèce d'*archéologisme* réducteur (qui enquêtait sur le *Sitz im Leben*, le milieu d'origine) à l'*histoire vivante*. Comme a pu dire le cardinal Ratzinger, ce qui importe, ce n'est plus de faire une lecture historiciste de la Bible mais une lecture « supra-historique ». On ne s'étonnera donc pas que la nouvelle exégèse réaffirme l'historicité des Évangiles et des faits bibliques. Mais elle invite en même temps à dépasser cette historicité, à la métamorphoser dans des « relectures significatives »⁹⁵.

— Enfin, la quatrième conséquence que nous voulons signaler est l'*actualisation* et l'*inculturation* bibliques. Nous avons vu que dans le système herméneutique, pour que le texte déploie son sens, il faut qu'il soit actualisé par ses lecteurs. La lecture biblique « dans l'Esprit » suppose donc une *actualisation*, bien plus, une *inculturation* continues. C'est la condition pour que les textes vivent et parlent.

Au sujet de l'*actualisation*, contentons-nous de citer cette parole de Riedlinger : les signes que sont les lettres du texte, dit-il, « peuvent signifier tout, là où l'esprit qui les forme et les assemble rencontre l'esprit qui les comprend. Les lettres qu'on met en relation avec l'esprit cessent d'être des signes figés pour transmettre une vivante communauté spirituelle »⁹⁶.

⁹⁴ — Claude Geffré, *Ibid.*, p. 282.

⁹⁵ — Voir le texte de M. Eliade, ci-dessus, note 56.

⁹⁶ — Helmut Riedlinger, « La lettre et l'esprit », *Communio* 7, septembre 1976, p. 26.

Une autorité bien plus considérable, le pape Jean-Paul II lui-même, dans son allocution du 23 avril 1993 à la Commission biblique pontificale, a développé cet aspect du problème ⁹⁷ :

La Bible exerce son influence au cours des siècles. Un processus constant d'*actualisation* adapte l'interprétation à la mentalité et au langage contemporain. (...) La Bible est diffusée aujourd'hui sur tous les continents et dans toutes les nations. Mais pour que son action soit profonde, il faut qu'il y ait une *inculturation selon le génie propre à chaque peuple*. Peut-être les nations moins marquées par les déviations de la civilisation occidentale moderne comprendront-elles plus facilement le message biblique que celles qui sont déjà comme insensibles à l'action de la parole de Dieu à cause de la sécularisation et des excès de la démythologisation.

Que signifie cette dernière phrase ? S'agit-il seulement d'une réprobation du matérialisme de la société moderne hostile au surnaturel ? Mais quel rapport avec l'*inculturation* dans ce cas ? Il nous semble qu'il faut plutôt comprendre cette parole comme l'écho de ce que dit l'herméneutique ⁹⁸ : il existe des nations préservées qui ont gardé quelque chose de la naïveté primitive perdue avec l'irruption de la rationalité, qui ont conservé un potentiel de religiosité naturelle grâce auquel elles pénètrent mieux que les autres le langage des mythes et des symboles. Elles sont donc mieux préparées à comprendre le message de la Bible et à profiter des adaptations que l'*inculturation* en fera selon leur « génie propre ».

Même en cherchant l'explication la plus bienveillante, on doit reconnaître que c'est du pur naturalisme (faut-il être un bon sauvage pour bien lire la Bible ?). On mesure, à de tels signes, la gravité de la crise de l'Église qui a détruit le surnaturel pour sombrer dans l'anthropocentrisme et rejeté la Tradition pour adopter la fausse sagesse du monde.

Conclusion

La nouvelle exégèse « spirituelle » est-elle traditionnelle et catholique ? La réponse va de soi. Un dernier exemple, particulièrement significatif, justifiera, s'il en est encore besoin, la nécessaire sévérité de ce jugement.

Dans la chronique d'exégèse qu'il publie dans le mensuel *30 JOURS* (1994, n° 2, p. 72), le père de La Potterie a voulu commenter l'épisode de la Samaritaine (Jn 4) selon les principes de la nouvelle exégèse spirituelle. Or il n'a rien trouvé de plus adéquat pour rendre compte de la richesse de ce passage que le schéma hégélien *thèse-antithèse-synthèse* :

Ce qui est le plus frappant dans ce passage, et qui le rend particulièrement complexe, c'est que trois dialectiques y sont entremêlées. *J'emploie ce terme en*

⁹⁷ — DC 2073, p. 507.

⁹⁸ — Le contexte de cette allocution (qui est un commentaire du document de la Commission biblique) paraît imposer cette interprétation.

conformité avec le schéma hégélien classique *thèse-antithèse-synthèse*. En premier lieu on trouve une affirmation, puis une position contraire et enfin une synthèse qui permet de dépasser les deux propositions contraires. Les trois dialectiques sont la dialectique des temps [*vos pères ont adoré... les véritables adorateurs adoreront*], celle des lieux [*ni sur cette montagne, ni à Jérusalem... mais en esprit et en vérité*], et celle des personnes [*vous... nous*].

Et il conclut : « Origène conseille de lire le texte à deux niveaux : le niveau sociologique des deux peuples qui se considèrent réciproquement hérétiques [les juifs et les samaritains], et celui, plus profond, du *sens* [spirituel] que ces deux traditions expriment. » Tout commentaire est superflu, tant la vérification de ce que nous avons dit s'applique ici de manière quasi caricaturale.

Mais, au fond, n'est-ce pas plutôt à l'histoire de l'exégèse que, sans le dire explicitement, le père de La Potterie applique le schéma de Hegel ? Après la *thèse* de l'ancienne exégèse traditionnelle enfermée dans son « extrinsécisme dogmatique », vint l'*antithèse* de la méthode historico-critique et du rationalisme biblique. Aujourd'hui, le déclin de ces deux *thèses* qui se considéraient réciproquement hérétiques étant accompli, c'est l'heure radieuse de la *synthèse* par la nouvelle exégèse spirituelle, qui, elle, atteint enfin le *sens*. Ce « *New Age* » de l'exégèse, on l'aura compris, n'est vraiment pas nôtre.

(à suivre)



La folie. Rose de Notre-Dame de Paris

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 !