# Les théologiens français et l'herméneutique

Autor(en): **Reymond, Philippe**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **17 (1970)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761574

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

PHILIPPE REYMOND

# Les théologiens français et l'herméneutique

Devant l'importance toujours grandissante que prennent les problèmes herméneutiques, l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB), sous la présidence du professeur Xavier Léon-Dufour S. J., a consacré son récent congrès [1] à cette question. Il ne s'agissait donc pas de l'étude de points particuliers de théologie, mais d'apprendre à mieux connaître telles méthodes d'approche des textes bibliques assez différentes de celles qui sont utilisées habituellement. Les congressistes avaient reçu plusieurs mois à l'avance un matériel important: fiches de travail, article, bibliographie, qui devait leur permettre de se préparer sérieusement. Sans que le structuralisme comme tel ait été au centre des réflexions, la notion de méthode d'analyse structurale a cependant constamment plané sur les travaux et sur les entretiens.

Le lecteur n'en voudra pas trop au vétéro-testamentaire que je suis, protestant, et de surplus point philosophe, de ne pouvoir donner qu'un aperçu des travaux du congrès de Chantilly.

Les journées du congrès furent consacrées: 1. à l'herméneutique (autour de Genèse 1); 2. à la psychologie (autour de Romains 7); au structuralisme (autour d'Actes 10-11); 4. à une rencontre de la méthode de l'exégèse avec celle de la dogmatique. Le congrès fut ouvert par une conférence sur «les méthodes herméneutiques concurrentes», donnée par le philosophe protestant Paul Ricœur, recteur de l'Université de Nanterre, lequel fut certainement une des personnalités les plus marquantes du congrès. C'est lui aussi qui, avec le P. Léon-Dufour, fit en quelque sorte la récapitulation du congrès en précisant certaines notions.

[1] Tenu à Chantilly, 3–7 septembre 1969, il réunit environ 180 participants, dont une dizaine de protestants invités.

Dans ses exposés, Ricœur s'est appliqué à montrer comment l'exégèse est une discipline à plusieurs dimensions méthodologiques. Jusqu'à il y a quelques décades, les recherches se plaçaient surtout sur le plan historique (philologie, histoire des religions, histoire critique des formes, histoire critique des traditions). Ce faisant, on a par trop négligé l'étude du «langage», dans sa relation avec la «parole», et l'on n'a pas vu la distinction que la relation langage-parole introduit à l'intérieur de la notion de temps. Cette recherche sur le langage a également des conséquences considérables sur le *sens* d'un texte à condition qu'on laisse momentanément de côté les composantes historique, psychologique, sociologique de celui-ci. Il est nécessaire, pense Ricœur, de laisser aussi entre parenthèses le sujet du texte, son auteur et son lecteur pour examiner le texte pour lui-même, en tant que phénomène linguistique. Car il ne va pas de soi qu'on peut chercher la pensée de l'auteur, pas plus que pour comprendre un texte, il suffise de connaître son histoire. C'est ici que les recherches d'analyse structurale de Lévi-Strauss et surtout de Barthes peuvent intervenir et donner leur pleine mesure en ce qu'elles permettent de faire apparaître ce qu'on a appelé la «sémantique profonde» du texte, ainsi que les oppositions et les contradictions que celui-ci cache lors d'une lecture commune. L'utilisation d'une méthode non historique ou plutôt l'utilisation d'une pluralité de méthodes peut précisément révéler davantage de sens qu'une seule n'en est capable, et la méthode d'analyse structurale, par une certaine objectivité, peut rectifier les résultats de la méthode historique. L'utilisation de plusieurs méthodes, de plusieurs «codes», permet de découvrir, entre leurs points d'intersection, ce qui constitue la singularité d'un texte. Ricœur reconnaît bien qu'en pratique, l'exégèse a eu recours à une telle méthode (par exemple von Rad découvrant au centre des traditions la «confession de foi» autour de laquelle ces traditions se sont agglomérées), mais celle-ci n'a pas été appliquée jusqu'ici de façon systématique.

Si Ricœur a souligné ainsi les apports très positifs de la méthode de l'analyse structurale, il n'en a pas moins dénoncé certaines de ses limites. La faiblesse du structuralisme apparaît en effet au moment où elle devient idéologique – et Barthes montrera qu'elle le devient très vite. L'exégète biblique ne peut que se refuser à hypostasier un texte qui reste en définitive le résultat d'un travail de pensée et d'expression. De ce fait, la méthode historico-critique ne disparaîtra pas, tout en devant accepter les correctifs que peut lui apporter un contact avec la méthode structurale. Elle durera 1. parce que l'exégèse cherche *dès le*

*début* le témoignage qui est à l'origine de l'existence du texte; 2. parce que l'exégèse est elle-même une tranche de la tradition; 3. parce que l'acte herméneutique s'inscrit lui aussi dans la tradition. L'exégète appartient à la même lignée que le texte lui-même, sa relation avec lui est une relation de sujet à sujet et non de sujet à objet. Ce qui fait qu'interprétation et tradition sont l'endroit et l'envers d'une même chose. Tout texte est la reprise d'une tradition comme l'interprétation est la reprise du texte. Dans ce sens l'Eglise est une communauté qui existe par le texte *qu'elle interprète* et *qui l'interprète* elle-même.

L'utilité de l'analyse structurale consistera toutefois à nous débarrasser de quelques illusions: 1. l'illusion qui laisse croire que la connaissance de la source d'un texte permette de connaître celui-ci. Car, en fait, l'origine d'un texte est déjà *fonction* du texte; 2. l'illusion de l'auteur: il est vain de vouloir chercher le vécu psychologique de l'auteur, car cette expérience psychologique, elle *est* le texte; et, par ailleurs, le texte lui-même fait l'auteur; 3. l'illusion du lecteur, car celui-ci projette beaucoup sur le texte. Il s'agit de découvrir la signification que le texte donne lui-même, de découvrir l'interprétation comme «l'acte du texte sur sa propre interprétation».

Et Ricœur terminait en montrant qu'on ne peut actuellement surmonter l'antinomie de la vérité une et d'une interprétation *variable*. A la question «qu'est-ce que la vérité?», Ricœur répond en se demandant si la vérité n'est pas un chemin plus qu'une structure. Toutefois il refuse l'idée que la variabilité des interprétations implique un relativisme. S'il y a plusieurs possibilités de lire un texte, cela ne veut pas dire qu'il y en ait une infinité: différentes méthodes qui visent toutes dans la même direction, même si elles n'atteignent pas un point unique, ne permettent pas n'importe quelle interprétation. Leur résultat est comparable à une «aire de dispersion», et c'est ce résultat global qui est le plus riche de sens.

Si je me suis un peu allongé sur la contribution de Ricœur, je ne voudrais pas laisser dans l'ombre les apports considérables des autres maîtres qui ont dirigé notre réflexion: le R. P. BEAUCHAMP, de Lyon: à partir d'une étude sur Genèse 1 [2], parallèle en certains points à celle de H. W. SCHMIDT [3], montra différentes méthodes d'approche du texte: 1. méthode de composition statique; 2. méthode archéologique ou géné-

[2] A paraître en fin d'année chez Desclée De Brouwer.

[3] Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Neukirchen 1967²).

tique: 3. méthode des genres littéraires, ou de l'histoire des formes; 4. méthode des séries. Le R. P. VERGOTE, de Louvain, montra comment on pouvait lire Romains 7 à l'aide de la psychanalyse, et comment on découvre dans ce texte les mêmes conflits fondamentaux que l'on rencontre en tout homme (complexe d'Œdipe). Paul ne donne pas ici un récit de conversion, mais il ferait la démonstration qu'il y a une solution au conflit indépassable autrefois et où le moi s'enfermait dans une répétition sempiternelle. Le professeur ROLAND BARTHES, de Paris, dans une «journée structuraliste», expliqua, en l'appliquant à Actes 10-11, comment il comprenait l'analyse structurale. Il ne s'agit pas de trouver un sens, ou le sens du texte, mais d'établir le «lieu géométrique» des sens, le pluriel des sens. Cette méthode diffère en cela radicalement de tout ce qu'on appelle «critique littéraire». Les congressistes qui redoutaient un peu ce qu'on pourrait appeler un «totalitarisme structuraliste» ont été frappés par la prudence et la modestie d'un homme qui sans cesse cherche sa méthode pour la mieux saisir.

Les dernières heures du congrès ont été occupées à entendre des «théologiens», les RR. PP. BOUILLARD et GEFFRÉ, sur les relations entre dogmatique et exégèse, et le R. P. CAMELOT et le professeur protestant BOUTTIER sur la formulation moderne du dogme christologique (cf. Chalcédoine). C'était un contact fort intéressant, davantage, utile pour les exégètes qui constituaient la majorité de l'assemblée. Je me contenterai de relever quelques points de l'exposé du P. Bouillard. Il commença par montrer comment et pourquoi, à une époque encore récente, dogmaticiens et exégètes éprouvaient une méfiance réciproque. C'est que, dit-il, la dogmatique visait surtout à justifier et à exposer la doctrine de l'Eglise. Et de citer le mot de Karl Barth: «Vous avez mis Denzinger à la place de la Bible!» Depuis un certain temps, surtout après les encouragements donnés à l'exégèse par Vatican II, «Denzinger prend une place plus modeste» et l'on ne peut plus utiliser la Bible comme une mine d'arguments pour soutenir des thèses. La dogmatique ne cherche plus à partir des définitions, mais du donné biblique. Ce qui amène une façon nouvelle de concevoir les relations entre Ecriture et magistère. Comme chaque époque a un langage particulier, une proposition, même infaillible, dépend de sa problématique (Chalcédoine n'épuise pas les données christologiques du Nouveau Testament) au point que «l'Ecriture permet d'interpréter les déclarations du magistère, elle joue un rôle critique à leur égard». La scolastique est devenue une «philosophie de musée», il faut aujourd'hui une philosophie vivante, accessible

à notre monde contemporain (ce qui n'implique pas l'abandon des philosophies du passé qui servent d'anamnèse pour la pensée d'aujourd'hui). Et c'est à partir de la culture d'aujourd'hui que l'on doit parler et dialoguer avec l'homme de notre temps.

Or, la pensée contemporaine unit la théorie et la praxis, de telle sorte que l'effort des théologiens consiste à réunir la dogmatique et la morale, ce qui a entre autres l'avantage de montrer l'unité de la théologie. Mais en même temps, on prend actuellement une conscience plus nette de l'inévitable pluralisme des théologies. En effet, aucun homme ne peut s'approprier toute la connaissance théologique et philosophique, d'où ce pluralisme irréductible des théologies qui ne peuvent se superposer, même si elles ne se contredisent pas. Ainsi donc aujourd'hui, comprendre la Parole de Dieu dans notre culture, à travers l'Ecriture, est moins un problème de dogmatique que d'*herméneutique*. Le fondement de celle-ci vient de ce que la Parole de Dieu n'est identique ni à la lettre de l'Ecriture, ni à la lettre des énoncés dogmatiques; l'accueil – dans la foi – de cette Parole comporte chaque fois un acte d'interprétation. C'est ainsi que «la tradition est faite de la réinterprétation constante de la Bible au travers des âges en vue de notre compréhension d'aujourd'hui». Comment, en face de la distance entre deux cultures, assurer à l'herméneutique le moyen d'être fidèle dans sa traduction moderne du langage biblique (désacralisation, démythisation) sans appauvrir le contenu de celui-ci (Bultmann, Tillich)? Bouillard l'avoue: on patauge actuellement; le risque d'erreur ne peut être conjuré que par ce qu'il appelle un «tact spirituel» basé sur une connaissance profonde de l'Ecriture et de la tradition. Il n'y a pas de recette sûre, mais on peut suggérer de considérer des propositions de foi comme «les expressions de nos expériences communes de la vie chrétienne».

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce congrès, en particulier sur les questions qu'il a vu se poser dans les différents groupes de travail, sur le dialogue entamé entre tel conférencier et son auditoire. Cela me mènerait, je crains, au delà de mes compétences. J'espère toutefois, par ces quelques notations, avoir pu montrer dans quelle ligne se poursuit le travail de l'ACFEB.

Lausanne, 18 septembre 1969.