

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 37 (1987)  
**Heft:** 2

**Artikel:** À quoi sert l'exégèse? : Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament  
**Autor:** Marguerat, Daniel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381329>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 17.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## A QUOI SERT L'EXÉGÈSE?

*Finalité et méthodes dans la lecture  
du Nouveau Testament*

DANIEL MARGUERAT

*A Ulrich Luz*

La Bible a connu un âge d'or, au milieu de ce siècle: dans l'immédiat après-guerre, le renouveau théologique qui a soulevé la chrétienté a été un renouveau biblique<sup>1</sup>. A ce retour délibéré aux sources documentaires de la foi, à ce besoin accru de comprendre la Bible, à cette curiosité retrouvée pour le monde des Ecritures, l'exégèse a répondu. Elle a répondu par une intensification notable de ses recherches et par un brillant effort de vulgarisation. Vingt ans après, paradoxalement — mais est-ce vraiment paradoxal? — l'exégèse est entrée en crise. Elle traverse aujourd'hui une période de désert et d'interrogation sur elle-même<sup>2</sup>.

Je n'ai aucunement l'intention, ou plutôt la prétention, de dresser un constat d'échec; la recherche de la vérité n'a que faire des naïfs ou des prétentieux. Je veux par contre cerner les contours d'une difficulté épistémologique, car la crise de l'exégèse est grosse d'une question simple: à quoi sert l'exégèse? L'actuelle crise, perceptible au travers d'une remise en cause des méthodes d'analyse, interroge la science exégétique sur sa finalité. Et l'on sait

<sup>1</sup> Cet article reprend le texte, à peine élargi, de ma leçon inaugurale, prononcée le 22 octobre 1985 devant la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

<sup>2</sup> L'état de crise se signale par les nombreuses contributions, qu'elles soient apologie ou réquisitoire, consacrées récemment à la méthode exégétique. Parmi elles: G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (1974), 4<sup>e</sup> éd. 1978; J. GNILKA, «Methodik und Hermeneutik», in *Neues Testament und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 458-475; F. HAHN, «Exegese, Theologie und Kirche», *ZThK* 73, 1976, 25-37; CH. HARTLICH, «La méthode historico-critique est-elle dépassée?», *Concilium* 158, 1980, 11-18; H. WEDER, «Zum Problem einer 'christlichen Exegese' », *NTS* 27, 1980/81, 64-82; U. LUZ, «Erwägungen zur sachgemässen Interpretation neutestamentlicher Texte», *EvTh* 42, 1982, 493-518; R. LAURENTIN, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi*, Paris 1984; F. BOVON, «Le dépassement de l'esprit historique», in *Le christianisme est-il une religion du livre?*, Strasbourg 1984, 111-124; J. ZUMSTEIN, *Sauvez la Bible*, Aubonne 1985. Signalons particulièrement la part prise à ce débat herméneutique par P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, NTD Ergänzungsreihe 6, 1979 et *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975. Pour un bilan de la recherche exégétique dans l'espace germanique et francophone: *Schriftauslegung als theologische Aufklärung*, éd. O. Merk, Gütersloh 1984.

qu'en tradition réformée, où la théologie ne veut rien avoir ni rien savoir en dehors de la Parole, dans une tradition régie par le *sola scriptura*, la question de l'interprétation de l'Écriture est à saisir au rang des questions théologiques premières et ultimes.

Mon propos commencera par diagnostiquer l'état de crise (1), et par en rechercher les causes (2). Après avoir précisé le statut de l'exégèse en herméneutique (3), il développera trois propositions en vue de mieux intégrer l'exégèse dans le processus d'interprétation des textes néotestamentaires (4). Une synthèse (5) permettra de ressaisir la fonction de l'exégèse en théologie.

### 1. *L'état de crise*

Trois symptômes au moins signalent, de mon point de vue, l'état de crise.

*Premier symptôme: le gonflement des problématiques littéraires et historiques en exégèse.* J'entends par là l'importance excessive accordée à l'analyse formelle et à la critique des sources, à la reconstitution du milieu de production des textes, au questionnement sur la fiabilité historique des traditions. Aucune de ces enquêtes n'est superflue, assurément, et le mérite revient à la *Formgeschichte* d'en avoir établi la pertinence<sup>3</sup>, mais leur hypertrophie a pour résultat une polarisation de l'intérêt sur l'environnement littéraire et religieux de l'écrit, une fixation sur l'amont du texte, c'est-à-dire sa généalogie littéraire, *plutôt que sur le texte lui-même*. Tout se passe comme si l'exégète, fasciné par les conditions de production littéraire, élevait autour du texte, croyant le servir, une muraille d'érudition qui le dissimule aux regards du lecteur. Ce risque, à dire vrai, n'est pas d'aujourd'hui; Hermann Gunkel, un pionnier de la *Formgeschichte*, dénonçait déjà cette dérive en 1913 et concluait: «Le pire dans tout cela, c'est qu'une chose reste en arrière ou risque d'y rester, et cette chose, c'est le texte!»<sup>4</sup>. A quoi sert l'exégèse, demande l'étudiant en théologie qui recule, lassé, devant la conquête prométhéenne de monographies savantes et contradictoires?

<sup>3</sup> Je pense ici au programme de la *Formgeschichte* tel que l'ont fixé les ouvrages classiques de M. Dibelius et R. Bultmann, mais aussi à sa prolongation dans le travail de critique de la rédaction; voir J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 1966 et G. STRECKER, «Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerexegese», in *Eschaton und Historie, Aufsätze*, Göttingen 1979, 9-32.

<sup>4</sup> «... Das Schlimmste aber ist, dass über all dem Mannigfaltigen, was man von Exegeten erfährt, Eines in Gefahr ist, zurückzubleiben: nämlich der Text!» *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 12.

*Second symptôme: l'effondrement du niveau exégétique de la prédication en Eglise.* Dans la pratique homilétique, la référence au texte est devenue occasionnelle ou synthétique. Au déploiement de la dramatique du texte, à la saisie de son enjeu existentiel ou de sa dimension polémique, s'est substitué un discours où s'étale le témoignage personnel, où dominant l'apologie de valeurs morales et l'exposé de convictions dogmatiques. Ou alors le prédicateur se fait historien, descriptif du texte, et l'auditeur s'interroge sur la pertinence de son discours pour le présent. La prédication n'est plus ce lieu où le croyant alimentait sa culture biblique et structurait sa pensée doctrinale. Il est d'heureuses exceptions, saluons-les, mais il faut admettre que l'image du pasteur lisant l'Écriture dans le texte original, et consultant les commentaires, devra bientôt être classée au musée du protestantisme.

Nombreux sont les pasteurs qui reconnaissent dans l'exégèse une activité à laquelle ils ont été bien formés, mais qu'ils n'ont plus le temps d'exercer... et on ne peut s'empêcher, sinon d'approuver ce dépérissement de la compétence exégétique, du moins d'en comprendre quelques raisons. Les commentaires bibliques deviennent de plus en plus volumineux. Ils s'épuisent dans une sorte de technocratie du texte<sup>5</sup>. Les enjeux théologiques ressortent peu. Mais surtout, l'exégèse devient une science qui se suffit à s'occuper d'elle-même, moins attentive aux *questions du lecteur* qu'au dialogue interne des chercheurs. A quoi sert l'exégèse, se demande le prédicateur abandonné par le commentaire à ses questions. A quoi sert-elle si, au lieu d'ouvrir à la lecture croyante du texte, elle convie au spectacle d'une dispute où s'affrontent les ténors d'un mandarinate exégétique?

*Dernier symptôme, le recul des sciences bibliques en théologie.* Depuis la Réforme, avec certes des fluctuations et des intermittences, les disciplines bibliques ont été le forum où étaient débattues les affirmations centrales de la foi chrétienne. Le débat théologique s'est déplacé aujourd'hui. Il échappe aux biblistes pour se fixer sur les disciplines systématiques, théologie fondamentale ou éthique. Pourquoi cette migration? Est-elle due à la technicité grandissante du labeur exégétique, relevée tout à l'heure? Le mal est plus aigu, je crois; il réside dans l'extrême difficulté où se trouve l'exégète de dégager *la pertinence du texte pour le présent*. Le bibliste sait brillamment reconstruire ce que la chrétienté primitive a tenu pour vrai, ce qu'elle a enseigné, souffert, combattu; cet effort est indispensable à qui veut lire le texte. Mais quant à savoir quelle vérité théologique recèlent pour aujourd'hui les anathèmes de l'évangile de Matthieu contre Israël ou les conflits christologiques de la

<sup>5</sup> R. KIEFFER («Was heisst das, einen Text zu kommentieren?», *BZ* 20, 1976, 212-216) parle à ce propos d'une «anwachsende 'Krankheit' in der biblischen Wissenschaft» (216).

communauté johannique, l'exégèse se tait<sup>6</sup>. Et ce mutisme théologique, qui fait considérer l'analyse des textes comme une discipline archéologique, explique l'effacement des sciences bibliques dans l'organon de la théologie au profit de disciplines plus aptes à construire une intelligence théologique du présent. Mais qu'on le sache: c'est tout l'édifice théologique qui est ébranlé, quand s'effrite la référence aux écrits fondateurs du christianisme.

La crise de l'exégèse se présente donc sous un triple aspect: une tendance au positivisme du texte, qui fait perdre de vue son message; un penchant à l'ésotérisme et à la privatisation du débat exégétique: une fixation sur la rétrospective historique, enfin, où le bibliste est suspecté d'esquiver sa responsabilité théologique. Comme toute typologie, celle que je viens d'esquisser pourra être nuancée par l'apport de brillants contre-exemples; mais ce serait faire le détail. Dans sa généralité, le diagnostic reste.

## 2. *Les effets pervers de la critique historique*

A qui imputer la responsabilité de cette crise? Les uns, et ils n'ont pas totalement tort, distinguent, dans cet écart entre les aspirations de la recherche et les besoins de la pratique, un mal qui affecte la théologie académique, et plus largement l'Université européenne. Les plus fatalistes pensent reconnaître ici un état pathologique et endémique de l'exégèse comme telle; ils évoquent les perfidies de Kierkegaard contre les exégètes: «la remarque 'il fait beau aujourd'hui...' deviendrait obscure», s'il se trouvait un exégète bien décidé à l'expliquer<sup>7</sup>. Selon d'autres, plus documentés, l'état de crise dénote qu'une distorsion a surgi entre la finalité de l'exégèse et la méthode mise en œuvre par les biblistes. L'exégèse ne serait plus en mesure de remplir son mandat, car ses procédures de travail ne s'inscrivent pas, ou ne s'inscrivent plus, au service de sa visée. La responsabilité en incombe selon eux à l'appareil méthodologique principalement en usage dans l'exégèse universitaire: *l'analyse historico-critique des textes*. Je cite Walter Wink, un bibliste américain: «La critique historique de la Bible a fait banqueroute... (non) parce que les matières sur lesquelles elle a quelque chose à dire lui auraient échappé, ou bien parce qu'elle n'aurait aucune recherche nouvelle à entreprendre; si elle a fait banqueroute, c'est qu'elle est incapable d'accomplir la tâche que la plupart de ses représentants considéraient comme leur tâche: interpréter les Ecritures de telle façon

<sup>6</sup> On peut souscrire à ce verdict de U. LUZ sur le divorce entre la quête du sens historique et la recherche de la vérité théologique, dans l'exégèse actuelle: «Die Frage nach der Wahrheit eines Textes für die Gegenwart und die Frage nach seinem Ursprungssinn in der Vergangenheit scheinen zwei ganz verschiedene Fragen zu sein» (*art. cit.* note 2, 494).

<sup>7</sup> S. KIERKEGAARD, *Pour un examen de conscience*, trad. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds 1934, 50, dans le superbe texte sur «le miroir de la parole».

que le passé devienne vivant, et dégage pour notre présent de nouvelles possibilités de changement personnel et social»<sup>8</sup>.

Wink s'interroge, avec une totale pertinence, sur l'adéquation de l'exégèse à la finalité de l'Écriture. Il a raison, selon moi, sur deux points. D'une part, la visée de l'Écriture est correctement perçue: *le texte biblique, parce qu'il est porteur d'une parole sur Dieu, prétend livrer au lecteur une vérité indispensable à la compréhension de son présent*. Le texte informe le lecteur sur l'agir historique de Dieu, non pour meubler sa connaissance du passé, non pour lui donner une culture, mais pour éclairer son champ existentiel et orienter sa praxis. L'œuvre historiographique des évangiles ne vise pas à honorer la mémoire de Jésus de Nazareth, mais à préserver et révéler l'identité du Ressuscité qui anime l'Église; les évangiles célèbrent un Vivant, pas un mort. Si l'exégèse a pour vocation d'ouvrir au lecteur la compréhension de ce texte, c'est donc une parole orientée sur le présent du lecteur que l'exégèse doit porter au langage. Wink a raison sur un second point: *l'analyse historico-critique ne construit pas le sens actuel; elle restitue le sens historique du texte*. On entend par sens historique la signification investie par l'auteur de l'écrit dans l'énonciation première, le message (au sens linguistique) tel qu'il circulait dans le contexte originel de communication<sup>9</sup>.

Pourquoi cette cristallisation sur le sens originaire? Ce mode d'investigation historique des Écritures, j'aimerais le rappeler, procède d'un intense souffle de liberté qui tire son origine de la tradition humaniste; il est le fruit du libreaccès à la Bible conquis à la Réforme, et, plus près, hérite de la quête rationaliste du 18<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. La lecture historico-critique ouvre en effet entre le lecteur et le texte un espace de liberté qui, dans la démarche heuristique, libère à la fois le texte et le lecteur, l'objet et le sujet de la recherche. *Libération du lecteur*, dans la mesure où le questionnement du texte et son interprétation sont préservés de tout interdit; on postule, avec le rationalisme, que l'intelligence des Écritures n'est pas subordonnée aux canons du magistère ecclésiastique, ni réservée aux lecteurs bénéficiaires de charismes spécifiques; elle est ouverte à quiconque fait un usage correct de sa raison<sup>11</sup>. *Libération du*

<sup>8</sup> «Historical biblical criticism is bankrupt... (not) because it has run out of things to say or new ground to explore. It is bankrupt solely because it is incapable of achieving what most of its practitioners considered its purpose to be: so to interpret the Scriptures that the past becomes alive and illumines our present with new possibilities for personal and social transformation». *The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia 1973, 1s.

<sup>9</sup> Ce point a été bien rappelé par J. ZUMSTEIN, «L'interprétation du Nouveau Testament», *RThPh* 110, 1978, 49s.

<sup>10</sup> Sur l'histoire de l'analyse historico-critique, voir G. STRECKER-U. SCHNELLE, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, UTB 1253, Göttingen 1983, 11-15.

<sup>11</sup> L'axiome de l'accessibilité du texte biblique à l'usage autonome de la raison a été posé au 18<sup>e</sup> siècle par J. S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771-1775), Gütersloh 1967, 13s.

*texte*, aussi; le texte est soustrait à la mainmise du lecteur tenté par l'illusion de l'immédiateté de la lecture, et désireux d'enjamber les deux millénaires qui nous séparent de sa rédaction; la saisie du sens nécessite la reconstitution du tissu historique, culturel et religieux où s'est opéré la prise de parole de l'auteur biblique. L'analyse ne saurait être un alibi pour exhiber un credo dogmatique défini a priori. La critique historique confesse donc qu'elle ne sait pas, d'avance, ce que va dire le texte; elle accepte de ne s'étonner de rien. Elle ne menace pas le texte, comme certains pensent, elle s'efforce de l'accueillir dans son étrangeté.

Cette libération de l'acte de lecture a inauguré, la chose n'est pas contestable, *une ère de recherche extraordinairement féconde*. La méthode historico-critique, qui ne constitue pas à vrai dire une méthode homogène, mais un faisceau d'enquêtes de type littéraire et historique<sup>12</sup>, s'est efforcée de reconstituer ce christianisme multiforme, divers, pluriel, qui fut la matrice de la littérature néotestamentaire. Sur le plan littéraire, l'investigation diachronique a mis à jour le long processus de stratification dont le texte est le résultat, un processus au cours duquel des séquences traditionnelles ont été accueillies, intégrées et réinterprétées par les rédacteurs responsables de l'état final du texte. L'appareil méthodologique ne cesse d'ailleurs de s'affiner et de s'enrichir de procédures combinatoires, la philologie et la critique littéraire classiques étant aujourd'hui relayées par les sciences du texte (linguistique, sémiotique, rhétorique et sociologie de la communication).

Cette indéniable fécondité heuristique ne doit pas dissimuler les effets pervers de la critique historique. L'actuelle crise conduit à se demander si le rêve qui sous-tend la critique historique, *ce rêve d'autonomie du lecteur* libéré de la censure dogmatique, ne s'est pas inversé en une nouvelle aliénation; au pouvoir des clercs s'est substituée l'érudition d'une caste de biblistes et, parfois, l'impérialisme d'une raison hypercritique. L'exégèse «voue l'énoncé du sens à n'être plus que la répétition des mots, des 'thèmes' ou de l' 'anthropologie' exhumés» par des spécialistes<sup>13</sup>. Mais surtout, en ressuscitant la voix des témoins du passé, le labeur historico-critique confère au texte une étrangeté insoupçonnée que des siècles de lecture précritique avaient banalisée; il s'ensuit un effet de distanciation, qui instaure *une fissure entre le texte et le lecteur*, au lieu d'exposer le lecteur à une vérité théologique opératoire dans le présent<sup>14</sup>. L'analyse historico-critique œuvre dans les catégories de l'exacti-

<sup>12</sup> Le faisceau des procédures de la critique historique est déployé, par ex., par D. LÜHRMANN, *Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich 1984.

<sup>13</sup> Je reprends ici la dénonciation de M. DE CERTEAU, «*La misère de la théologie, question théologique*» (1973), republiée dans la *Lettre* 328, février 1986, 11-16 (citation: 13).

<sup>14</sup> Cet effet de distanciation a été fort bien décrit par F. HAHN, «*Probleme historischer Kritik*», *ZNW* 63, 1972, 14-15 (un «*Verfremdungseffekt*»).

tude historique et non de la vérité théologique. Il y a là, dans ce divorce entre la quête du sens historique et la recherche de la vérité<sup>15</sup>, une difficulté que bon nombre de biblistes à la manière de Wink considèrent comme un vice rédhibitoire. Nous voici au cœur du débat.

J'ai tracé jusqu'ici les contours d'une crise de l'exégèse, qui explique, en partie, la désaffection qui la frappe. Les symptômes de l'état de crise peuvent être considérés globalement comme les effets pervers de la critique historique des textes; la mise en procès de cette lecture s'articule autour de deux chefs d'accusation: a) l'historico-critique décrit le sens sans statuer sur la vérité théologique que le texte porte au langage, b) le texte est ainsi refoulé dans le passé au lieu d'être propulsé dans le présent; or l'exégèse s'égare, quand elle n'ouvre pas la possibilité d'une herméneutique: on attendait d'elle qu'elle facilite la compréhension du texte, elle la complique au contraire infiniment. On débouche en pleine aporie.

### 3. *L'envergure du comprendre*

L'objection radiante opposée à la critique historique place l'exégèse devant une question fondamentale: la méthode historico-critique est-elle adéquate à son objet, le texte biblique, et à sa visée? Le principe épistémologique constant de la conformité d'une méthode à son champ d'investigation est-il, en l'occurrence, respecté?

Ma réponse est qu'il y a adéquation, mais sectorielle. L'exégèse historico-critique saisit le texte comme un document historique référentiel, comme la trace littéraire d'une histoire vécue; elle se donne les moyens de comprendre le texte à partir de l'histoire qui l'a généré; en cela, il y a adéquation. Mais elle ne reçoit pas le texte dans sa visée d'informer le présent du lecteur; en cela, il y a impropriété. Je m'explique.

Le fait qu'il n'est pas possible de dire la foi chrétienne en dehors d'une référence à Jésus-Christ implique que *la foi ne peut pas être pensée à l'écart d'une référence à l'histoire*. Le Nouveau Testament se présente d'ailleurs, essentiellement, comme la narration d'une histoire; une narration spécifique, assurément, puisque l'histoire des hommes et l'histoire de Dieu s'y trouvent irrémédiablement mêlées, à tel point que l'une ne peut plus être dite sans l'autre. L'histoire humaine devient révélatrice de l'histoire de Dieu. Dès le

<sup>15</sup> Je rappelle qu'à la fin du siècle passé F. Overbeck avait radicalement dissocié la critique historique de l'exégèse théologique, rejetant cette dernière — et partant, tout effort herméneutique — au nom d'un postulat d'objectivité scientifique (cf. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 2<sup>e</sup> éd. 1970, 254-258); d'une certaine façon, sans ses prémisses épistémologiques, sa position fait retour aujourd'hui dans l'exégèse.



commencement, la foi chrétienne a entretenu avec l'histoire une relation intime; la foi est souvenir, anamnèse<sup>16</sup>.

Mais de ce fait bien connu, il convient de tirer les conséquences épistémologiques: l'herméneutique chrétienne sera par définition *une herméneutique historique*. Avec Gerhard Ebeling, on conviendra que la lecture historique de la Bible n'est pas une option de méthode, mais une nécessité théologique, dictée par le caractère intrinsèquement historique de la vérité chrétienne<sup>17</sup>. Christophe Senft a très bien exprimé ce principe incontournable de l'herméneutique biblique: «La quête historique à laquelle le théologien est appelé n'est pas un caprice, mais une nécessité...» (en effet) «le caractère historique des écrits bibliques ne peut pas être regardé comme une sorte d'épiphénomène, bon peut-être à faire mieux ressortir la vérité éternelle de la parole, mais... il doit être reconnu comme un fait théologique primordial, une manifestation de la vérité même de l'Évangile, qu'on ne peut ignorer ou minimiser sans fausser l'Évangile et compromettre la foi»<sup>18</sup>.

Cet axiome théologique, cette vérité native du texte biblique, discrédite d'emblée un certain nombre de lectures que l'on propose en substitut de la critique historique. Je dirai plus loin les impulsions salutaires de quelques approches novatrices du texte. Je me contente ici de relever qu'une perception délibérément synchronique ne peut revendiquer qu'un statut auxiliaire dans la lecture biblique; c'est le cas de la lecture structurale ou sémiotique, axée sur la saisie des structures formelles achroniques<sup>19</sup>, ou de l'analyse psychanalytique, qui renoue curieusement avec la lecture symbolique des Pères<sup>20</sup>. Mais la relation que la foi entretient avec l'histoire est dialectique: pas question que la

<sup>16</sup> On se souvient ici de l'anamnèse chère à P. BONNARD: «L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie chrétienne au 1<sup>er</sup> siècle», in *Anamnesis*, Cahier RThPh 3, 1980. 1-11.

<sup>17</sup> G. EBELING, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche» (1950), in *Wort und Glaube*, Tübingen 3<sup>e</sup> éd. 1967, 1-49.

<sup>18</sup> CH. SENFT, «Vérité historique, vérité révélée», *RThPh* 97, 1964, 139.

<sup>19</sup> Pour une évaluation des résultats de l'analyse structurale des textes: D. MARGUERAT, «Strukturelle Textlektüren des Evangeliums», in G. SCHELBERT, D. MARGUERAT, H.-J. VENETZ et alii, *Methoden der Evangelien-Exegese*, Theologische Berichte 13, Zürich 1985, 41-86.

<sup>20</sup> La lecture psychanalytique, selon A. VERGOTE, exhume «les intentions proprement inconscientes qui censurent et remanient les textes» («Psychanalyse et interprétation biblique», in *DBS* 9, Paris 1979, 254). Alors que la critique historique envisage les facteurs conscients de l'écriture, l'analyse psychanalytique veut développer une archéologie du sujet écrivain. Mais à la vérité, cette attention forte à la symbolique anthropologique du texte, qui fait penser à la lecture patristique, me paraît éclairer surtout le rapport qui se noue entre le lecteur et le texte, et les résonances psychologiques que provoque la lecture; c'est du moins ce que font apparaître les essais de F. DOLTO (*L'évangile au risque de la psychanalyse*, 1-2, Paris 1977-1978) et D. STEIN (*Lectures psychanalytiques de la Bible*, Paris 1986).

foi se dissolvent dans l'histoire (c'est la *fides historica*), ou que la foi congédie l'histoire pour se muer en un credo dogmatique reposant sur lui-même. Ces deux écueils sont illustrés par deux types de lecture prisés aujourd'hui. La dissolution de la foi dans l'histoire correspond à la *lecture matérialiste*, qui récuse principalement la spécificité du religieux, déclassé comme une superstructure idéologique des conflits économiques<sup>21</sup>. La *lecture fondamentaliste* accuse le travers inverse: elle lit l'Écriture, mais afin d'y puiser les vérités atemporelles, éternellement vraies, de Dieu. La lecture fondamentaliste est assurément attentive à l'historicité des faits attestés; elle proteste avec raison contre la mise en doute radicale de la fiabilité historique de la Bible; mais l'histoire est moins pour elle la réalité irripetible où se noue une relation entre Dieu et les hommes que le cadre où se déploient des vérités achroniques, que l'on peut sans risque dessertir de leur contexte pour les transférer dans le présent. On assiste ici à un subtil congédiement de l'histoire<sup>22</sup>. Concluons *cum grano salis*: aucune méthode ne peut actuellement, à strictement parler, se substituer à la lecture historico-critique dans son respect de la dimension historique référentielle des textes.

Mais l'adéquation, je l'ai dit, est sectorielle. Car le texte demande à être non seulement expliqué, mais interprété; non seulement lu, mais compris. Or la compréhension, rappelle Gadamer, «n'est pas une attitude uniquement reproductive, mais aussi et toujours une attitude productive»<sup>23</sup>. *Comprendre est un événement où le sens n'est pas exhumé, mais produit*. Les sciences du langage nous ont appris que le sens n'est pas un acquis, mais qu'il surgit dans le rapport qui se noue entre le texte et son lecteur; l'acte de lecture est l'aire de production du sens, qui du côté du texte outrepassé toujours la signification investie par l'auteur historique, et du côté du lecteur le mobilise dans sa totalité, l'introduit dans un monde de valeurs donateur d'identité. L'analyse historico-critique, c'est là sa faiblesse congénitale, est captive d'une concep-

<sup>21</sup> La meilleure présentation et évaluation critique de la lecture matérialiste, en français, reste celle de A. HERREN, E. FUCHS et F. VOUGA, «Lecture matérialiste de l'évangile de Marc», *Bulletin du Centre protestant d'Études* 27, Genève 1975, n° 6-7.

<sup>22</sup> Le paradoxe est que la position fondamentaliste, cette défense exacerbée de l'autorité de l'Écriture, partage secrètement l'option rationaliste qu'elle entend combattre dans la critique historique; en effet, liant à ce point les faits d'histoire et le texte de l'Écriture, jusqu'à les confondre et à ne plus distinguer la parole scripturaire de la Parole de Dieu, le fondamentalisme révèle une position foncièrement historiciste; en cela, comme l'a bien vu F. BOVON, il n'offre pas un dépassement de l'historico-critique, mais plutôt une régression (*art. cit.* note 2, 115-117). Cette forme de docétisme biblique oublie que la parole, forcément, se distancie de l'événement.

<sup>23</sup> H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris 1976, 136. Voir aussi «Du cercle de la compréhension», *RThPh* 113, 1981, 363-373. Pour la distinction entre lire et comprendre, on se référera à E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, HTh 9, Tübingen 1986, 15-23.

tion romantique du comprendre, avec Schleiermacher et Dilthey, où le sens est perçu comme une substance gisant dans les entrailles du texte, dont il faudrait l'extraire<sup>24</sup>. Mais le texte n'est pas un cadavre à dépouiller de son bien précieux, c'est *un gisant que la lecture éveille*. Réanimé, réactivé par l'acte de lecture, il devient, dans la rencontre avec le lecteur, partenaire de l'événement de la compréhension. Comprendre est un procès, et le sens, une production historique.

Cette approche de l'opération herméneutique est originaire des sciences du langage, elle gouverne en particulier la lecture structurale. Mais il faut reconnaître, et j'insiste, qu'elle trouve dans *l'approche néotestamentaire du phénomène de la compréhension* une parfaite confirmation<sup>25</sup>. Je signale parmi d'autres trois indices. L'apôtre Paul, dans la critique de la connaissance religieuse qu'il opère au cours de la crise corinthienne, érige en critère de la communication l'édification de la communauté (1 Co 14). Paul lutte contre les débordements glossolaliques de Corinthe; il déclare la prophétie supérieure à la glossolalie, en vertu de son potentiel d'édification: «celui qui parle en langues s'édifie lui-même, mais celui qui prophétise édifie l'assemblée» (14,4)<sup>26</sup>. Paul ne prône donc pas un retour à l'intellectualité pure; il dote ce phénomène à la fois affectif et rationnel qu'est la prophétie d'une finalité: structurer la foi communautaire, et par là contribuer à la compréhension de soi devant Dieu. Dans le même sens, une petite glose matthéenne dans l'explication de la parabole du semeur (Mt 13,23) précise qu'entendre la parole et porter du fruit signifie la «comprendre». Il va de soi, aussi, que je n'ai pas compris la parabole du Samaritain au moment où j'ai suivi la démonstration de Jésus, mais au moment où l'écoute de la parabole m'amène dans la praxis à prendre le comportement du Samaritain (Luc 10,37)<sup>27</sup>. Bref, ces trois références font pressentir le programme de la compréhension néotestamentaire:

<sup>24</sup> R. BARTHES décrit, pour le dénier, cet idéalisme du sens: «La littéralité du texte se trouve dépositaire de son origine, de son intention et d'un sens canonique qu'il s'agit de maintenir ou de retrouver... On traite le texte comme s'il était dépositaire d'une signification objective et cette signification apparaît comme embaumée dans l'œuvre produite» («Texte (théorie du)», dans *Encyclopaedia Universalis* 17, Paris 1985, 997).

<sup>25</sup> Pour ce qui suit, voir aussi U. LUZ, *art. cit.* note 2, 499-501.

<sup>26</sup> Dans la séquence de 1 Co 12-14, Paul traite de la spiritualité enthousiaste corinthienne, qui le contraint à élaborer des critères pour l'identification des dons de l'Esprit. Au critère christologique, il joint la finalité éthique: c'est l'amour fraternel (12,7; 13,1-13; 14,1), relayé au chapitre 14 par le motif de l'édification de la communauté (14,3-5. 12.17.19.26), qui décide de l'authenticité charismatique. A noter qu'aux yeux de Paul, le charisme ne parvient à son accomplissement, l'édification de l'assemblée, que par l'intervention du  $\nu\omicron\varsigma$  (14, 14.15.19); l'antithèse classique de la foi et de l'intelligence vole en éclat dans l'argumentation paulinienne!

<sup>27</sup> On consultera à cet égard l'excellente analyse de la parabole du Samaritain qu'offre le Groupe d'Entrevernes: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris 1977, 15-51, surtout 49-51.

l'homme, arrêté par la nouvelle de l'Évangile, est conduit à se resituer devant Dieu, à porter sur soi et sur son monde un regard nouveau, dont l'agir est l'instrument de véridiction.

Nous avons vu qu'au sein du procès herméneutique, l'analyse historico-critique s'avère à la fois indispensable, en tant qu'elle saisit le texte dans sa contingence historique, et singulièrement inapte à dégager une proposition de sens pour le présent. Il semble qu'on se trouve devant *une alternative dure* : ou bien nous pratiquons la critique historique, et nous nous dérobons à la question de la vérité théologique ; ou bien nous recherchons la vérité du texte, et il faut alors renoncer à une lecture historique dite archéologique. Gadamer a dressé cette alternative, et tranche, dans «Vérité et méthode» : «Le texte compris en termes historiques est formellement dépossédé de la prétention à dire des choses vraies»<sup>28</sup>. Autrement dit, la critique historique déclencherait un processus pervers d'immunisation devant la vérité théologique du texte. Est-ce vrai ? Et l'alternative épistémologique ainsi posée convient-elle lorsqu'il s'agit du texte biblique ? Il ne s'agit absolument pas d'élaborer une *hermeneutica sacra*, mais de penser une procédure interprétative appropriée à son objet. L'alternative de Gadamer est-elle pertinente face à un corpus textuel inscrit sous le double signe de l'histoire et de l'éternité ? On sait gré à Paul Ricœur d'avoir proposé un dépassement de l'alternative, en montrant que le procès herméneutique articule *deux fonctions*, deux moments, conjoints et successifs : le moment de la distanciation et le moment de l'appropriation (je dirais plutôt : de la compréhension)<sup>29</sup>. *Seule la mise à distance, l'objectivation du texte est en mesure de féconder une authentique interprétation, car le texte y est reconnu et respecté dans son altérité, condition du dialogue avec le lecteur.* La lecture historique répond à la nécessité de la mise à distance ; mais il est devenu évident que la simple description du sens original ne récapitule pas l'acte du comprendre.

*A quoi sert l'exégèse ?* L'exégèse est un instrument au service d'un processus qui la dépasse : la compréhension du texte biblique. L'exégèse trouve sa légitimité et sa finalité dans cet événement qu'est le comprendre, un événement qui à proprement parler est un événement de parole. En révélant l'irréversible immersion du texte dans une histoire révolue, l'exégèse met à jour le rapport qu'établit le texte avec l'événement fondateur de la foi ; dans ce rapport se love la vérité du texte, que l'exégète va tenter de saisir. Assurément, l'exégèse n'est pas en mesure d'actualiser cette vérité et d'en offrir l'appropriation au lecteur ; mais en décrivant comment le texte a construit sa vérité dans l'histoire, l'exégèse nous déplace vers un lieu où l'historique, parce qu'il est le lieu où Dieu est intervenu, nous ouvre au théologique.

<sup>28</sup> *Ouvr. cit.*, 144.

<sup>29</sup> «La fonction herméneutique de la distanciation», in *Exegesis*, éd. F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel 1975, 201-215.

#### 4. *L'histoire, le thème de l'Écriture, la précompréhension de l'exégète*

Si ce qui vient d'être dit est vrai, et que la critique historique doit être reconnue comme l'élément constitutif d'une procédure finalisée par l'émergence de la vérité du texte, alors l'analyse historico-critique doit soumettre sa démarche heuristique à révision. Je suggère trois thèmes de réflexion aux exégètes. Il me semble important de réfléchir à ce qu'est l'histoire. Il me semble important de se demander comment nous traitons la thématique du texte. Je m'interroge enfin sur la précompréhension qui habite l'exégète, son *Vorverständnis*.

*Premièrement.* La montée des lectures synchroniques<sup>30</sup> invite à s'interroger sur la conception de l'histoire qui meut, implicitement, la pratique de l'exégète. On sait que l'apparition en théologie de la réflexion historico-critique est liée à l'émergence de la conscience historique, et que l'exégèse a hérité de cette genèse la conception rationaliste de l'histoire, qui est l'historicisme<sup>31</sup>. Je la caractérise ainsi, pour faire court: l'histoire est saisie comme un paquet d'événements dont les rapports, gouvernés par des lois de causalité, sont accessibles à l'activité noétique. Ce qui intéresse, dans ce procédé d'objectivation du passé, est le postulat heuristique sous-jacent: les faits d'histoire, pour être correctement analysés, doivent être *isolés* de l'interprétation qu'ils recevront plus tard. C'est la raison pour laquelle la critique historique s'est cristallisée sur le sens historique des textes, indépendamment des lectures qu'ils ont connu dans l'histoire. Dans cette optique, la position idéale de l'historien est celle de l'observateur contemporain des faits; Hermann Gunkel ne disait-il pas de la méthode historico-critique qu'elle a pour ambition de «rendre le lecteur présent à la naissance des pensées les plus profondes» de la Bible?

Cette position est aujourd'hui mise en cause par la philosophie de l'histoire. A. C. Danto en particulier, dans sa philosophie analytique de l'histoire, dénonce comme une erreur cette érection du poste d'observateur en modèle d'objectivité. Au contraire, dit-il, *la distance historique est constitutive de la*

<sup>30</sup> Je pense ici à l'ampleur prise par les lectures structurales (sémiotique française et américaine, Textlinguistik en Allemagne), et plus récemment par la pragmatique de la communication (analyse rhétorique), qui ont en commun leur refus d'une stratification (diachronique) du texte et leur indifférence pour l'écart culturel qui nous sépare des textes du premier siècle.

<sup>31</sup> Récemment, H. WEDER a délibérément mis en cause l'usage méthodologique, au sein de l'exégèse historico-critique, d'une conception de l'histoire dont l'idéologie n'est plus partagée par les exégètes: cf. *art. cit.* note 2 ainsi que *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, FRLANT 125, Göttingen 1981, 50-61. Mais déjà, sur la critique de l'historicisme, voir R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel 1959, 64-77, 97-118; J. A. ROBINSON, *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Genève 1960, 89-93.

*vérité en histoire*<sup>32</sup>. Affirmer que l'affichage des 95 thèses de Martin Luther à la porte de la chapelle du château de Wittemberg, le 31 octobre 1517, fut un geste public de rupture qui déclencha la Réforme, voilà une sentence d'historien. On peut la discuter. Mais seul l'écoulement du temps, l'éloignement temporel précisément, seule la prise en considération des effets historiques de cette provocation ont permis cette sentence. Le critère de vérité ne réside donc pas dans l'idéal de contemporanéité — car le témoin de 1517 aurait été bien incapable de proférer ce jugement. Le critère de vérité réside dans la capacité de l'historien à discerner les effets historiques de l'événement<sup>33</sup>. Danto invite à abandonner cette fiction historiciste pour laquelle l'abstraction du futur d'un événement est condition de vérité<sup>34</sup>. Celle-ci est liée au regard rétrospectif, qui ne régresse pas à la facticité des phénomènes mais *lit la réalité historique à partir de son avenir*. Les faits d'histoire sont les faits devenus, avec le temps, parlants.

On peut aller plus loin sur cette ligne, et nier même la possibilité de dissocier les faits historiques de l'interprétation qui les porte. On peut montrer qu'il n'est d'histoire que racontée<sup>34bis</sup>, et que la notion même de «fait historique», au sens d'un noyau événementiel non interprété, est dépourvue de consistance. Les faits ne sont communiqués, et communicables, qu'enrobés de sens. Il est surprenant de voir à quel point la critique historique est encore dominée par l'idée d'un retour aux *bruta facta* — un leurre entretenu par le positivisme. A cet égard, assez ironiquement, la critique historique rejoint le fondamentalisme, qui lui aussi reçoit le texte comme un canal de vérité historique, une voie d'accès aux faits bruts, et dénie au texte toute épaisseur propre.

<sup>32</sup> A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965. Dans le même sens. H. LÜBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel-Stuttgart 1977, 25-53.

<sup>33</sup> A. C. DANTO, *ouvr. cit.*, 148-181. L'auteur s'intéresse à l'écriture de l'histoire, et à la relation qu'instaure l'historien entre un événement E1 et un autre (E2), plus récent, considéré comme la conséquence du premier: «To say of E1 that it caused E2 is to give a description of E1 by referring to another event (E2) which stands as a necessary condition for E1 — under the appropriate description» (157). Il rend attentif aux expressions courantes dans l'historiographie telles que «'correctly predicted', 'instigated', 'began', 'preceded', 'gave rise to', and so on. Each of these terms, to be true of an event E1, logically requires the occurrence of an event temporally later than E1, and sentences making use of such terms in the obvious way will then be narrative sentences» (157).

<sup>34</sup> «The whole truth concerning an event can only be known after, and sometimes only long after the event itself has taken place, and this part of the story historians alone can tell. It is something even the best sort of witness cannot know.» (*ouvr. cit.*, 151).

<sup>34bis</sup> Je renvoie, pour faire court, à la réflexion de P. RICŒUR: «L'histoire comme récit», in *La narrativité*, éd. D. Tiffeneau, Paris 1980, 5-24; cf aussi 251-271.

L'exégète est donc convié à introduire dans le champ de sa discipline cette philosophie changée de l'histoire, qui est de fait une révolution copernicienne. Mais la valorisation de la dimension interprétative en histoire ne peut que l'intéresser; car il sait que les évangiles, et plus largement la littérature néotestamentaire, sont une relecture pascale de l'événement de Jésus, la croix et la résurrection fonctionnant comme un canon herméneutique. En *première conséquence*, l'exégète sera rendu méfiant face à la séparation systématique du Jésus historique et de la christologie postpascale, comme si kérygmatisme devait toujours être assimilé à fictif, et suspecté de falsifier la destinée du Terrestre<sup>35</sup>. Plutôt que de taxer d'emblée la parole postpascale d'irréalité, et de l'écartier dans le retour au Jésus historique, on la considérera comme un déploiement de sens, un surplus de sens (pour parler avec Ricœur), en tout cas la poursuite d'un travail de lecture commencé dès la naissance de la tradition de Jésus. On se demandera, par exemple, si les deux positions radicalement divergentes du christianisme primitif sur la question de la Loi, l'approbation judéo-chrétienne et l'antinomisme hellénistique<sup>36</sup>, ne sont pas deux possibilités ancrées l'une et l'autre dans l'agir ambivalent de Jésus, comme deux potentialités antinomiques que l'avenir de l'événement Jésus a révélées.

Une *seconde conséquence* me semble prometteuse dans la recherche du sens: si l'effet d'un événement dans l'histoire est indispensable à la connaissance de sa vérité, alors l'effet du texte dans l'histoire est indispensable à la connaissance de son sens historique. Lorsqu'elle restreint la quête de la signification à la description du sens originaire, l'exégèse historico-critique est captive de l'historicisme<sup>37</sup>. Il y a ici *un appel à rechercher non seulement la signification ouverte dans le texte, mais la signification ouverte par le texte dans l'histoire; un appel à prendre en considération non seulement l'histoire qui a produit le texte, mais l'histoire que le texte a produite*; et j'entends par là son retentissement, non seulement dans le cénacle des exégètes, mais dans la pratique de l'Eglise, dans la culture, dans l'iconographie, dans les choix poli-

<sup>35</sup> Je suis redevable de cette conclusion à H. WEDER, *art. cit.* note 2, 69.

<sup>36</sup> Le rapport du christianisme primitif à la Loi se partage en deux courants: d'un côté l'approbation judéo-chrétienne, forgée au sein de la chrétienté jérusalémite, puis dans le milieu des prophètes charismatiques traditeurs de la source des logia, et dont la réception néotestamentaire est assurée par l'évangile de Matthieu et l'épître de Jacques; d'un autre côté l'émancipation à l'égard de la Loi, conquise dans le cercle d'Etienne et élargie dans le christianisme hellénisé d'Antioche: l'évangile de Marc s'en fait l'écho, elle trouva sa formulation achevée dans la pensée paulinienne. H. KÖSTER nous invite à saisir ces filiations dans l'histoire de la première chrétienté: *Einführung in das Neue Testament*, Berlin 1980, 504ss. Aussi H. KÖSTER-J.M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971.

<sup>37</sup> Avec H. WEDER, *art. cit.* note 2, 80s.

tiques<sup>38</sup>. C'est l'histoire de sa réception et des refus qui lui ont été intimés, c'est l'histoire de ses possibles qui se déploie, lorsqu'on regarde de quelle façon le texte a été pensé, prié, chanté, souffert, politisé, brandi, manipulé dans le devenir de la chrétienté. Histoire somptueuse et tragique! D'ailleurs, le texte lui-même n'est-il pas le premier témoin de cette réception de la tradition dans l'histoire, que les Allemands avec Gadamer appellent *Wirkungsgeschichte*<sup>39</sup>? L'Ancien et le Nouveau Testament ne sont-ils pas l'aboutissement de relectures kérygmiques de traditions anciennes, actualisation attestée et mise en Écriture? Il s'agit donc d'accueillir en exégèse *l'histoire de la réception du texte*, non pour dicter son interprétation comme un nouveau magistère, mais afin que l'histoire du texte, dans les fidélités et les trahisons éprouvées, dans les récurrences et les ruptures, révèle les potentialités de l'écrit<sup>40</sup>. Ce que G. Genette dit du livre vaut à plus forte raison pour le texte biblique, si fortement travaillé dans l'histoire, et qui travaille lui aussi l'histoire: «le sens des livres est devant eux et non derrière»<sup>41</sup>. A cet égard, l'histoire de la réception du Sermon sur la montagne (Mt 5-7) permet de discerner exemplairement les alternatives de l'interprétation, par le va-et-vient constamment observé dans l'histoire chrétienne entre la réservation de ce texte à une élite et son ouverture à l'universalité humaine<sup>42</sup>.

L'exégèse historico-critique est née de la fracture, due aux Réformateurs, entre le texte et la tradition de lecture. Seule cette séparation puissante permettait le retour au texte nu — du moins le croyait-on. Car il s'avère que

<sup>38</sup> Il ne s'agit pas de restreindre l'histoire du retentissement du texte à celle de l'exégèse, ni même — selon l'expression heureuse de G. EBELING — de comprendre l'histoire de l'Eglise comme l'histoire de son interprétation de l'Écriture («Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift», in *Gottes Wort und Tradition*, Göttingen 2<sup>e</sup> éd. 1966, 27). Pour tout dire, c'est l'effet du texte dans la réflexion et l'agir de la chrétienté, dans la culture sous ses formes perceptibles, qu'il s'agit idéalement d'envisager.

<sup>39</sup> *Vérité et méthode*, Paris 1976, 140-148. Sur l'importance de cette conception en herméneutique, voir: P. STUHLMACHER, «Neues Testament und Hermeneutik», in *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 35-38; K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments*, UTB 658, Heidelberg 1977, 242-268; J. GNILKA, «Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte», in *Dynamik im Wort*, Festschrift Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1983, 329-343.

<sup>40</sup> C'est ici le programme de la collection de commentaires *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (Zürich-Neukirchen 1975ss). U. LUZ en a magistralement rappelé l'ambition herméneutique: «Wirkungsgeschichtliche Exegese», *Berliner Theol. Zeitschrift* 2, 1985, 18-32. Il est évident qu'il ne s'agit pas d'accueillir naïvement l'histoire de la réception, mais de la recevoir dans un rapport critique au texte, afin d'éclairer aussi les perversions de la lecture.

<sup>41</sup> G. GENETTE, *Figures*, Paris 1969, 132.

<sup>42</sup> Cf. U. LUZ, «Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte», in *Nachfolge und Bergpredigt*, éd. J. Moltmann, Kaiser Traktate 65, München 2<sup>e</sup> éd. 1982, 37-71.



l'interprétation d'un texte est toujours affaire théologique, que le texte analysé n'est jamais que le texte *lu par l'exégète*, et que l'acte même d'interpréter intègre l'exégète à une tradition de lecture<sup>43</sup>. L'idée d'une lecture sans tradition est un mythe, qui s'explique par l'insistance réformée sur le rejet du magistère. Mais la tradition n'est pas magistère; elle est cette accumulation historique des lectures, cette communauté interprétative où l'exégète prend sa place, convaincu que le sens ne s'arrête pas en-deçà de l'histoire des lectures, mais l'englobe.

*Deuxième thème de réflexion.* La lecture fondamentaliste est un défi pour la critique historique. Elle ne l'est pas par sa tendance à la sacralisation de l'écrit, elle l'est en vertu de son intérêt foncier, de sa fixation obstinée sur *le thème de l'Écriture*. La lecture fondamentaliste est fascinée par Celui dont témoigne le texte, elle cherche le Christ: c'est renouer avec l'exégèse des Réformateurs et, plus fondamentalement, avec l'interprétation des Pères de l'Église. Ce retour à une exégèse plus théologique donne à penser. Mais Karl Barth en 1921, dans la préface à la seconde édition du *Römerbrief*, n'invitait-il pas déjà les tenants de la critique historique à ne pas se laisser capter par l'énigme du document et à passer à l'énigme de l'objet, la *Sache* dont parle le texte<sup>44</sup>? On comprend, de ce point de vue, que des étudiants préfèrent lire l'évangile de Jean en compagnie d'Origène, ou l'épître aux Galates à l'aide du commentaire de Luther, plutôt qu'avec ces monuments d'érudition que sont certains commentaires modernes; les premiers sont incontestablement plus proches de la thématique du texte que les seconds, plus fiables exégétiquement, mais où l'explication se dilue en une mécanique compliquée d'opérations littéraires.

Je prends un exemple. Dans le Sermon sur la montagne surgit, comme une arête vive et tranchante, le logion sur la porte étroite: «Entrez par la porte étroite; car large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombreux ceux qui s'y engagent; mais étroite est la porte, et resserré le chemin qui mène à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent» (Mt 7,13-14). Les exégètes se demandent quelle application recevait, dans la rédaction matthéenne, cette alternative exprimée en termes métaphoriques de la facilité et de la difficulté, de l'aisance à se perdre et du resserrement sotériologique<sup>45</sup>. Calvin y voit avec raison une alternative doctrinale, mais il moralise: «Pource qu'il n'y a rien plus contraire à la chair que la doctrine de Jésus-Christ, jamais homme ne profitera bien en icelle, s'il n'apprend de ranger et comme tenir en

<sup>43</sup> Avec P. GISEL, «Pour une théologie de l'Écriture», *ETR* 59, 1984, 519.

<sup>44</sup> K. BARTH, *Der Römerbrief*, 7<sup>e</sup> éd. 1940, XII («Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe...»). Trad. fr. *L'épître aux Romains*, Genève 1972, 16.

<sup>45</sup> Pour l'étude de ce texte, je renvoie à mon livre *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève 1981, 175-182.

serre ses sens et toutes ses affections, en sorte qu'il se tienne coy dedans les bornes étroites...»<sup>46</sup>. Luther identifie l'étroitesse de la porte avec le renoncement aux doctrines et traditions papistes, fauteurs de perdition, et le retour à la pure parole de l'Écriture<sup>47</sup>. Les Pères interprètent christologiquement; les *Homélies pseudoclémentines*, un commentaire du début du 3<sup>e</sup> siècle, paraphrasent en ces termes: «C'est moi qui suis la porte de la vie; celui qui entre par moi entre dans la vie»<sup>48</sup>. Est-il correct ici d'identifier le Christ et la porte étroite? Exégétiquement parlant, assurément non. Cette identification procède par voie d'allégorisation, et repose plutôt sur Jean 10,9 et 14,6. Mais si l'allégorie est fautive au niveau du texte, la lecture christologique par contre est adéquate du point de vue de l'interprétation<sup>49</sup>. Je m'explique. Les Pères interprètent à partir du témoignage néotestamentaire pris dans sa totalité; ils valorisent un facteur que l'exégèse critique a toujours négligé, à savoir l'intégration de l'écrit dans ce nouveau contexte que constitue le canon néotestamentaire<sup>50</sup>. Ils statuent ainsi que le Christ est l'exclusive médiation, la médiation étroite, du salut. L'exégète de Matthieu, sur ce point, conviendra que l'intuition patristique coïncide fondamentalement avec la pensée matthéenne; car l'antinomie traditionnelle de la voie étroite et de la voie large n'oppose plus dans le premier évangile le choix de la foi et le confort de l'incroyance; elle sépare à l'intérieur de la communauté deux compréhensions divergentes de la foi, deux éthiques différentes, en définitive deux christologies divergentes<sup>51</sup>. Le logion presse le lecteur de s'interroger sur son image du Christ, et sur le lien entre Jésus et la Loi tel que le déploie magistralement le Christ du Sermon sur la montagne.

L'exemple peut suffire. On souhaite, à l'image de la lecture patristique ou de la perception fondamentaliste, *une exégèse plus opératoire dans le processus d'interprétation, parce que recentrée sur le thème de l'Écriture*.

Sur deux points, je viens de battre en brèche la crispation exégétique sur le sens historique du texte; j'ai parlé en faveur d'une ouverture à l'effet du texte dans l'histoire, et en faveur d'un recentrement sur la thématique théologique. Il reste à parler de la personne de l'exégète et ce sera ma *troisième interrogation*. Plus personne aujourd'hui ne reprend sérieusement à son compte l'idéal

<sup>46</sup> J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament. Tome I, Sur l'harmonie évangélique*, Paris 1854, 201.

<sup>47</sup> D. Martin *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, éd. E. Mühlhaupt, Göttingen 1961, 226 (WA 32, 500-503).

<sup>48</sup> *Les Homélies clémentines*, coll. Les textes du christianisme 11, trad. de Siouville, Paris 1933, 152.

<sup>49</sup> Avec U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK I/1, Zürich-Neukirchen 1985, 399s.

<sup>50</sup> On consultera à ce sujet *Lumière et vie* 171, 1985: Le corps des Écritures. En dernier lieu: P. GISEL, *Croyance incarnée*, Genève 1986, 89-108.

<sup>51</sup> D. MARGUERAT, *ouvr. cit.*, 180s.

positiviste de l'autonomie du sujet connaissant, desserti de sa condition historique et gratifié de l'objectivité du savoir. On sait la subjectivité de l'acte noétique, composante de sa force. Le texte analysé n'est jamais que le texte lu par l'exégète. Bultmann a fort bien problématisé la rencontre entre le lecteur et le texte, et montré que le texte est abordé à partir d'une *précompréhension* (Vorverständnis) que l'exégèse devrait modifier: «Il ne s'agit pas d'éliminer la précompréhension mais de l'élever au niveau conscient, de l'examiner critiquement grâce à la compréhension du texte, de la mettre en question»<sup>52</sup>.

De ce programme excellemment tracé, force est de conclure que la mise à jour du sens originaire du texte n'a pas trouvé sa contrepartie dans l'explicitation de la précompréhension de l'exégète. Celle-ci est le plus souvent tue, refoulée, non exorcisée dans son pouvoir sur l'interprétation. Il est consternant de constater comment une accumulation de recherches savantes en philologie et en histoire peut se résorber soudain, au moment de l'approche du sens, dans une structure dogmatique sans surprise. Or, la lecture psychanalytique n'est pas la dernière à nous révéler que *le rapport établi avec le texte est un rapport intense*, où le passé personnel, l'imaginaire religieux, la tradition spirituelle et la théologie de l'exégète fonctionnent comme une matrice dans la perception du présent<sup>53</sup>. On souhaite des exégètes plus lucides sur les traditions qu'ils défendent parfois inconsciemment<sup>54</sup>. Des exégètes rendus plus lucides par la mise en avant de leur propre demande au texte. Des hommes plus aptes en conséquence à fournir une exégèse qui réponde aux questions que se pose tout lecteur aujourd'hui, et non pas une analyse suspendue aux questions que secrète la recherche elle-même. Comme tout lecteur, l'exégète est invité à se décharger de sa précompréhension en l'explicitant, à la mettre à distance, à l'objectiver un peu, pour s'exposer au texte et consentir au dépaysement qu'est sa lecture.

##### 5. *Le texte, figure de l'Autre*

Jusqu'ici, mon propos a permis de vérifier l'adéquation contestée de l'analyse historico-critique à la finalité de l'exégèse. Cette vérification a montré

<sup>52</sup> R. BULTMANN, «Le problème de l'herméneutique (1950)», in *Foi et compréhension* I, Paris 1970, 618.

<sup>53</sup> Voir plus haut, note 20. — E. FUCHS avait déjà perçu l'intensité de cet investissement du lecteur dans l'acte de lecture: «Text und Leser finden sich im Verstehen so zusammen, dass das Verstehen selbst zum Ereignis wird und damit eine Geschichte mitmacht, an der sowohl der Text als auch der Leser beteiligt sind» (*Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 2<sup>e</sup> éd. 1965, 93). On ne saurait dire mieux.

<sup>54</sup> Ici encore, l'histoire de la réception du texte nous vient en aide. Car elle fait apparaître les préjugés dogmatiques qui ont orienté l'interprétation, et les a-priori confessionnels, qui subrepticement ou non, ont infléchi la lecture des textes.

dans un premier temps que l'investigation historique des textes néotestamentaires ne répond pas à un caprice de méthode, mais à une nécessité d'ordre théologique fondée dans le texte lui-même. Dans un second temps, trois propositions ont été faites en vue de réduire les effets pervers de la critique historique.

Je ne me suis pas appesanti sur les correctifs déjà appliqués à l'étude du Nouveau Testament. Je pense à l'examen de la surface du texte et de sa structure narrative, à l'abandon de la pratique réductrice de la pointe, à laquelle nous conjurent *les sémioticiens* (car le sens ne se limite jamais à *un sens*)<sup>55</sup>. Je pense à la contribution qu'apporte *l'analyse sociologique*, et dans une moindre mesure la lecture matérialiste, à notre connaissance de la texture sociale de la première chrétienté: elles nous font mesurer que les diverses traditions théologiques ont été vécues avant d'être littérairement combinées par les rédacteurs des textes<sup>56</sup>. On signalera aussi, mais nous ne sommes à cet égard qu'au commencement, la rencontre féconde qu'esquisse la recherche américaine entre la science biblique et *la science de la littérature*, rompant avec un long repli de l'exégèse sur elle-même: un renouvellement de l'analyse littéraire se prépare dans l'examen des textes argumentatifs à partir de la stratégie rhétorique gréco-romaine<sup>57</sup>, et dans l'intérêt qu'offre pour les textes narratifs l'étude du phénomène de la narrativité<sup>58</sup>. Ces apports, dont le point

<sup>55</sup> Voir par ex. Groupe d'Entrevernes, *ouvr. cit.* note 27, 213-220.

<sup>56</sup> Sur les travaux de G. Theissen, H. C. Kee, W. Meeks, on consultera l'état de la recherche dressée par H.-J. VENETZ, «Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments», in G. SCHELBERT, D. MARGUERAT, H.-J. VENETZ et alii, *ouvr. cit.* note 19, 87-121.

<sup>57</sup> Les premières tentatives d'expliquer la structure entière d'un écrit néotestamentaire par les règles de la composition rhétorique concernent l'évangile de Marc (B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen 1978. V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher. A Socio-rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984) et la lettre de Paul aux Galates (H. D. BETZ, *Galatians*, coll. Hermeneia, Philadelphia 1979). Les modèles de la rhétorique ancienne (délibératif, épideictique et judiciaire) font l'objet d'une application différenciée selon les écrits du NT dans l'ouvrage de G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.

<sup>58</sup> D. RHOADS et D. MICHIE pour l'évangile de Marc (*Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982), A. CULPEPPER pour l'évangile de Jean (*Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983) usent de concepts issus de la linguistique du discours: le concept d'auteur implicite et de narrateur, le temps narratif, l'intrigue, la notion de personnage et la figure du lecteur implicite. Ces recherches prennent valeur programmatique, par l'invitation faite à l'exégèse de se déplacer d'une herméneutique de l'histoire en direction d'une herméneutique du texte; en particulier, il sera nécessaire à l'avenir de faire la différence entre l'image de l'auteur et des destinataires, telle qu'elle peut être historiquement reconstruite, et la façon dont le narrateur configure son identité et celle des destinataires par sa stratégie d'écriture. Au monde référé par le texte se substitue, du point de vue narratologique, le monde raconté, le monde du texte.

commun est de construire une herméneutique à partir du destinataire et non plus de l'auteur du texte, introduiront dans le programme historico-critique de nouveaux questionnements; mais ils agiront, au mieux, comme des aménagements dans l'appareil méthodologique de l'exégète. Le modèle de résorption des effets pervers, dont les trois pôles viennent d'être exposés — ouverture à l'histoire de la réception du texte, polarisation sur la thématique et critique de la lecture préalable de l'analyste — devrait permettre à l'historico-critique de mieux s'intégrer structurellement dans le processus d'interprétation du texte.

Cela dit, j'ai proféré plus haut une affirmation sur laquelle je dois m'expliquer pour conclure: cela me permettra, en même temps, de rappeler synthétiquement quelle est la fonction de l'exégèse en théologie. J'ai dit que l'affaiblissement de l'exégèse mettait en péril l'édifice théologique tout entier.

L'affirmation est vraie pour trois raisons.

*Première raison: l'exégèse rappelle, par son seul fait d'être, que le christianisme vit non pas d'un rite à perpétuer, mais d'un texte à lire.* La foi chrétienne se comprend comme un perpétuel recours à son événement fondateur, la vie et la mort du Christ de Nazareth; sans le retour obligé, inlassable, à cette histoire de salut, la foi se dissout en spiritualité ou en exaltation de tout poil, le Dieu biblique se trouve livré sans retenue aux fantasmes de la religiosité ambiante. Or, la révélation ne nous est pas accessible en dehors du *kérygme*; elle nous parvient comme un événement de parole, la parole des témoins, inscrite littérairement dans l'espace régulé du canon des Ecritures. Puisque le texte du Nouveau Testament est cette médiation incontournable vers la vérité historique de Dieu, cette «commune référence à un déjà dit inatteignable pour nous»<sup>59</sup>, c'est par la lecture du texte, c'est par l'exégèse que le croyant est en mesure de connaître ses origines. Dit autrement: c'est dans l'acte exégétique que le christianisme mesure la fidélité à ses origines; la fiabilité et la rigueur de l'exégèse décident de la vie ou de la perversion du christianisme.

*Seconde raison: l'exégèse confère à la foi un statut d'authentique responsabilité.* Car l'exégèse, dans son retour au texte, révèle l'enracinement historique de la parole des témoins, son immersion dans un monde à jamais disparu, son affrontement à des situations aujourd'hui caduques. L'exégèse fait comprendre que le texte, détenteur d'une vérité indispensable pour le présent, n'est pas à répéter mais à traduire. L'événement de parole qu'il constitue n'a pas à être décalqué dans l'aujourd'hui, mais recréé. Fécondée par cette distance béante entre le temps du Nouveau Testament et le nôtre, la foi devient responsabilité:

<sup>59</sup> Selon la formule de P. BONNARD, «Y a-t-il une révélation biblique? Remarques d'un exégète», in *Le christianisme est-il une religion du livre?*, Strasbourg 1984, 129.

non pas un simple écho des actes du passé, mais une performance à accomplir, un langage à imaginer, une espérance à tracer, un acte à poser, dans une conformité toujours risquée au texte. Cette conviction devrait aussi se traduire dans le choix, par l'exégète, d'un langage de sortie adéquat à son message<sup>60</sup>.

La troisième fonction de l'exégèse est corollaire de la précédente: *elle introduit dans l'économie chrétienne la résistance du texte*. L'histoire de l'exégèse, par sa simple existence, témoigne de la permanence du texte et du caractère éphémère des interprétations qu'il suscite. Je me garde bien de railler la précarité du commentaire; je proposerais plutôt une appréciation théologique de cette résistance du texte à tous nos efforts de le comprendre. Jamais l'exégète ne le maîtrisera. Quelle que soit la finesse de l'interprète, *il y aura toujours une irréductibilité du texte, une épaisseur invaincue, une résistance à la confiscation*. Et le bon exégète est sans nul doute, au terme de l'analyse, celui qui se découvre non pas en possession du texte mais possédé par lui, de telle sorte que l'explication bien conduite n'épuise pas le texte mais conduit à en reprendre la lecture.

Dans ce face à face avec le texte s'événementie notre rencontre du Dieu qui se donne et se cache, du Dieu qui se livre et se drape de mystère. L'altérité du texte est figure, figure analogique pourrait-on dire, du salut *extra nos*. Le texte est figure de ce Dieu qui décentre l'homme, et vient à lui sous forme d'une proposition de sens dont l'homme est appelé à recevoir son identité. Derrière ce texte qui vient, cet espace de parole qui ne cesse d'engendrer de nouvelles lectures, le théologien discerne l'émergence de l'en-deçà inatteignable du texte. Il déchiffre la venue de Celui dont parle le texte.

<sup>60</sup> Avec LÜBBE (*ouvr. cit.* note 32, 73-77), H. WEDER reconnaît dans la narration le mode privilégié du discours historique, qui à la fois assure la condition d'altérité de l'événement historique, en préservant le lecteur de l'illusion de la contemporanéité, et à la fois atteste la contingence du fait raconté (*art. cit.* note 2, 70). On peut se demander, partant de là, s'il est adéquat que la narration biblique se résorbe constamment dans le mode discursif habituel à l'exégèse; une exégèse narrative ne serait-elle pas plus pertinente parfois?

