NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 4 1975

Exégèse et analyse structurale. Quelques réflexions de théologien

Paul TIHON (s.j.)

p. 318 - 344

https://www.nrt.be/fr/articles/exegese-et-analyse-structurale-quelques-reflexions-de-theologien-1158

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Exégèse et analyse structurale

QUELQUES RÉFLEXIONS DE THÉOLOGIEN

Depuis cinq ans surtout, les méthodes d'analyse structurale appliquées dans les sciences humaines ont fait leur apparition en théologie, et en tout premier lieu en exégèse[1]. Par-delà un phénomène de mode, vite dépassé, un champ très vaste s'est ouvert à la recherche. Des méthodes se précisent, des procédures nouvelles s'affinent, parfois déroutantes pour le profane, des résultats sont proposés, souvent surprenants. Le théologien ne peut se désintéresser de ce travail, qui concerne son domaine à un double titre. Tout d'abord, si un nouvel instrument se montre fécond dans l'étude des textes, c'est une tâche éminemment théologique de l'appliquer à l'Ecriture pour mieux la comprendre. Mais nous savons qu'il n'existe pas de méthodes neutres : les approches structurales sont plus ou moins liées à autant de « systèmes » structuralistes, parfois fort peu compatibles avec une vision chrétienne de la réalité. Leur utilisation requiert donc un discernement, proprement théologique lui aussi.

Cette problématique suggère le plan d'un exposé qui ne présumerait pas chez le lecteur une trop vaste érudition : I. Comment caractériser l'approche structurale des textes ? II. Comment diverses méthodes d'analyse structurale sont-elles appliquées en théologie et surtout en exégèse ? III. Quelles réflexions ces pratiques inspirent-elles au théologien ?

I. — Un certain regard sur les choses

« Structuraliste » est une épithète vague. On l'accole à une série de tendances assez semblables apparues depuis quelques décennies dans les diverses sciences de l'homme, c'est-à-dire dans les domaines du savoir qui systématisent tel ou tel ensemble, plus ou moins bien délimité, de produits spécifiquement humains comme les langues,

---

1. La bibliographie la plus commode sur le sujet a paru dans le numéro spécial des *Etudes théologiques et religieuses* 48 (1973) 81-119. Cf. aussi G. SCHIWY, *Structuralisme et Christianisme* (cf. *infra*, note 23), p. 188 (bibliographie, p. 181-183) ainsi que la bibliographie plus spécialisée, ordonnée et commentée de J.-Y. HAMELINE, *Lectures en sémiologie. Bibliographie sélective*, dans *La Maison-Dieu* 114 (1973), 59-67. Le volume de Cl. CHABROL et L. MARIN, *Le récit évangélique*, cité plus loin (note 33) contient également une bibliographie « limitée à la sémiotique biblique » (p. 249-251).

les œuvres écrites, les institutions sociales, les récits mythiques ou même le discours de l'inconscient tel que la psychanalyse s'efforce de le reconstituer.

Dans tous ces domaines, on trouve des chercheurs qui portent sur leur objet un regard nouveau. Au lieu de l'organiser en lui imposant des lois empruntées à une logique plus ou moins universelle, et par là même trop générale pour révéler le fonctionnement précis du domaine étudié (car qui sait, par exemple, si l'évolution d'une langue à travers les âges s'opère logiquement ?), ils s'efforcent de saisir sur le vif des organisations échappant à la conscience des hommes qui parlent, qui écrivent, qui construisent des mythes ou instituent des règles sociales. Bref ils veulent découvrir les arrangements inconscients qui président aux créations de l'homme, en faire apparaître les « structures » [2].

Le domaine par excellence où cette méthode s'est trouvée elle-même, servant ensuite de modèle que l'on transpose tant bien que mal aux autres sciences humaines, c'est la linguistique [3]. A ses premiers pas, la science du langage avait cherché des correspondances naturelles entre les mots et les choses, comme si la parole devait ressembler à l'expérience, un peu à la manière du cri. Mais on ne pouvait aller bien loin dans cette voie : la réalité-arbre n'a pas plus d'affinité avec le mot arbre qu'avec le mot *Baum*, ou *tree*... Il fallait donc accorder plus d'attention au matériau verbal pris dans sa complexité et son efficacité fonctionnelle. C'est à partir de là qu'on en vint peu à peu à postuler, puis à vérifier l'existence d'un schéma combinatoire propre à chaque langue, et parfaitement arbitraire par rapport à tout ce qui est extérieur à son propre système. Le principal initiateur en ce domaine fut le linguiste suisse Ferdinand de Saussure (1857-1913) [4]. Les principes qu'il a posés ou ceux qui en découlent directement restent déterminants aujourd'hui encore pour définir ce qu'on pourrait appeler une perspective structurale.

1. Celle-ci examine des *ensembles finis,* par exemple une langue, un *corpus* de textes. De ce point de vue, la langue est en position avantageuse, car si les discours possibles dans une langue donnée sont en nombre illimité, les

2. Si l'on parle aujourd'hui d'une génération post-structuraliste, cela ne signifie pas que la problématique elle-même ait fait son temps. Une fois éliminées certaines outrances unilatérales, les chercheurs continuent leur travail.

3. L'histoire de la linguistique moderne est remarquablement racontée par Oswald Ducrot, dans *Qu'est-ce que le structuralisme ?,* édit. Fr. Wahl, Paris, Seuil, 1968, p. 13-96 (« Le structuralisme en linguistique »).

4. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* édité en 1916 par Charles Bally et Albert Séchehaye. Ces deux collègues de Saussure ont fondu en une seule rédaction des notes d'étudiants prises aux cours donnés à Genève en 1907, 1908-1909 et 1910-1911, ainsi que quelques notes manuscrites. L'influence du *Cours* sur la linguistique est immense (cf. dans l'édition du *Cours* par Tullio de Mauro, coll. *Payothèque*, Paris, Payot, 1972, p. 366-381).

règles que ces discours mettent en œuvre pour produire du sens, une grammaire, une syntaxe, sont en nombre relativement restreint. L'objet de la linguistique n'est pas le discours individuel effectivement proféré (la « performance », la « parole » au sens de Saussure), mais l'ensemble des habitudes linguistiques qui permettent à des sujets de comprendre et de se faire comprendre (la langue) ou la capacité, la « compétence » distincte de l'exécution, et vue comme une réalité sociale.

2. Pour analyser la langue il faut la découper en ses *éléments* : mais ceux-ci sont *indissociables du système*. Ils n'existent pas à l'état isolé, mais s'observent en des séries où l'on relève similitudes et différences. Ainsi *faire* et *défaire* se délimitent mutuellement, mais aussi *poisson* et *poison* : une différence n'est « pertinente » dans la langue que lorsqu'à une différence de son correspond une différence de sens. Les variations d'accent, le « ton » qui fait la chanson ne font pas partie du « système ». L'application la plus nette de ce principe se trouve en phonologie. Celle-ci n'observe pas de sons, mais des différences de sons, des écarts pertinents. Mais il en est de même en sémantique : le sens d'un mot ne s'établit pas simplement par corrélation avec une chose, mais par référence aux autres mots, proches par le son et le sens et cependant distincts. La langue n'est pas un reflet du monde, mais un code de communication. Et comme en tout code, il n'importe pas que ses éléments soient signifiants en eux-mêmes : ils peuvent être parfaitement arbitraires, pourvu qu'ils soient distinctifs. Que le « feu rouge » soit rouge est sans importance, mais il est capital qu'on puisse le distinguer du feu vert.

3. Enfin, le système étudié doit faire abstraction de l'histoire, du moins en un premier temps. En effet, si par exemple les langues évoluent, on ne peut comprendre cette évolution qu'en comparant deux états du système et en observant ensuite l'ensemble des règles selon lesquelles s'opère le passage du premier état au second. En d'autres termes, l'étude *synchronique* doit logiquement précéder toute étude *diachronique*.

Sous cet éclairage, l'utilisation de la langue apparaît comme un jeu dans lequel, de même qu'aux échecs, le parleur ne dispose jamais, à chaque instant de son discours, que d'un nombre limité de possibilités, définies par ce qui a déjà été dit et circonscrites plus largement par la structure ou le système de la langue utilisée. Telle est la structure qu'il s'agit de dégager, non pas, encore une fois, en découpant des unités signifiantes isolées, mais en faisant apparaître des relations entre les termes. Cette organisation régente l'échange intersubjectif et rend possible la communication, qu'on le sache ou non.

Ce que Saussure avait fait ou du moins proposé comme programme pour la linguistique, Claude Lévi-Strauss voulut l'appliquer à l'ethnologie. En 1949, pour comprendre les règles selon lesquelles, en diverses sociétés, le mariage se trouvait prescrit ou interdit, il avait été amené à construire des modèles mathématiques et avait observé, en deçà des explications que les intéressés pouvaient donner eux-mêmes, la présence d'un système inconscient ayant pour résultat « d'assurer l'intégration des familles biologiques au groupe social » [5]. Dès ce moment, il avait comparé sa méthode à « celle du linguiste phonologue » et observé que les relations entre les sexes peuvent être conçues comme des modalités d'un grande « fonction de communication » [6] : les femmes, comme les paroles, sont des choses qui s'échangent [7].

5. Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, p. 611 (nouv. édit. La Haye - Paris, Mouton, 1967).
6. *Ibid.*, p. 613.
7. *Ibid.*, p. 616.

C'est sans doute le petit livre de Claude Lévi-Strauss sur *La pensée sauvage* qui mit le structuralisme à la mode [8]. Mais, du point de vue qui nous intéresse, autrement importante est l'analyse structurale des mythes, à laquelle Lévi-Strauss s'est livré depuis lors [9]. Ici encore, le modèle est linguistique. « L'ensemble des mythes étant de l'ordre des discours », cet ensemble n'est jamais clos ; néanmoins un corpus suffisamment large de mythes peut permettre de dégager les lois qui président à leur composition, tout comme on peut dégager la syntaxe d'une langue à partir d'un nombre limité de phrases : « or c'est bien une syntaxe de la mythologie sud-américaine dont nous avons voulu faire l'ébauche » [10].

Pour mener ses analyses, Lévi-Strauss observe que dans les mythes jouent des couples de disjonctions, des oppositions binaires du type haut-bas, cru-cuit, frais-pourri, végétal-animal, terre-ciel, permis-défendu. Il explique le passage d'un mythe à ses variantes par des jeux de permutations, dont il remarque qu'elles ne sont pas arbitraires mais obéissent à une sorte d'économie de compensation. Il décèle ainsi une organisation inconsciente des récits mythiques, permettant de mieux comprendre leur fonction et celle de leurs divers éléments, souvent énigmatiques [11].

Nous reviendrons à cette méthode à propos de ses applications en exégèse et en général pour l'analyse de l'expression symbolique. Cette analyse est structurale en ceci que les mythes y sont considérés comme « des résultats de transformations d'autres mythes », l'un renvoyant à l'autre en un jeu indéfini de références [12].

La même méthode peut-elle s'appliquer au domaine infiniment varié de la création littéraire ? Peut-on observer en littérature des lois aussi nécessaires, à leur façon, que celles qui président à l'organisation des sons et des mots dans une langue ? Dans cette ligne, l'analyse des mythes par Lévi-Strauss indique une certaine voie. Elle a été suivie et l'est encore de façon diverse par plusieurs chercheurs. Mais il faut bien mesurer la difficulté ! Car la science des discours littéraires ne peut mériter ce nom que si elle s'intéresse non pas d'abord à l'interprétation de telle ou telle œuvre, mais à l'élaboration d'un instrument d'analyse de l'œuvre littéraire en général, à partir de l'observation qui manifeste chaque cas comme réalisation particulière d'une structure abstraite beaucoup plus générale [13].

---

8. Id., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 396. Aux yeux de l'auteur, ce petit livre n'est qu'une pause dans son œuvre, une halte, une parenthèse (voir « *Le cru et le cuit* » — cf. note suivante —, p. 17). Le débat qu'il provoqua se trouve reflété dans la première des livraisons consacrées par la revue *Esprit* au structuralisme, n° 322, novembre 1963. *La pensée sauvage* contenait une série d'affirmations de méthode (cf. le recueil d'études *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 454 p.) et une sorte de profession de foi matérialiste.

9. Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Paris, Plon, I. *Le cru et le cuit*, 1964 ; II. *Du miel aux cendres*, 1966 ; III. *L'origine des manières de table*, 1968 ; IV. *L'homme nu*, 1971.

10. Id., *Le cru et le cuit* (cf. note 9) p. 16.

11. Ce qui fait dire à un disciple de Lévi-Strauss, Dan Sperber : « On commence à savoir lire » (*Qu'est-ce que le structuralisme ?*, cité note 3, p. 193).

12. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (cf. note 9), p. 346.

13. Cf. Tz. Todorov, dans *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, p. 102.

Cette recherche est encore très fragmentaire, mais c'est elle qui s'annonce la plus féconde pour ses applications en exégèse et en théologie[14]. Jusqu'ici elle s'est attachée surtout à l'étude du récit, genre littéraire dont les lois sont sans doute plus faciles à repérer et à formaliser. Une grammaire narrative doit être possible, procédant par inventaire des situations, fonctions, types de personnages, et dégageant les séquences qui s'imposent pour qu'un récit puisse « fonctionner »[15].

Mais les principes d'une syntaxe structurale doivent pouvoir s'appliquer à tous les textes, quel que soit leur genre. Dès qu'un ensemble linguistique est viable, c'est-à-dire dès qu'il se montre capable de produire du sens, l'ambition légitime des chercheurs est de dégager selon quelles lois internes ce sens se produit, et la poésie la plus subtilement impalpable ne peut y échapper tout à fait[16].

Pour le chercheur habitué à d'autres disciplines, l'approche structurale des textes représente un tel dépaysement qu'il semble utile de le caractériser d'un peu plus près, en particulier là où les différences sont plus marquantes ou de plus grande portée.

---

14. Le « structuralisme psychanalytique » de J. Lacan ne peut guère éclairer directement la théologie, et l'on sait la méfiance qu'éprouvent beaucoup de psychanalystes devant les extrapolations de leur discipline. Quant à l'*Archéologie du savoir* de Michel FOUCAULT, sa très grande abstraction donne un caractère aléatoire aux conclusions qu'il tire des applications faites à quelques domaines. Elle représente surtout une ascèse mentale, susceptible de rendre les chercheurs attentifs aux « champs d'apparition des objets de discours » (*L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, p. 16), en les faisant réagir contre la tendance sécurisante à affirmer les continuités (*ibid.,* p. 21) et, par là, en ouvrant les yeux à la singularité de chaque énoncé. On voit le profit que la théologie pourrait retirer d'une approche du développement dogmatique faite dans cet esprit.

15. Le projet d'une grammaire narrative est en particulier celui d'A. J. GREIMAS (*Sémantique structurale,* Paris, Larousse, 1966 ; *Du sens. Essais sémiologiques,* Paris, Seuil, 1970) qui prolonge les travaux du folkloriste russe Vladimir PROPP (*Morphologie du conte populaire,* 1929, trad. fr., Paris, Seuil, 1965). Ce dernier avait observé qu'on pouvait réduire à une série très limitée les types de personnages et les séquences de situations intervenant de fait dans son recueil de cent contes populaires. Greimas pousse plus loin la formalisation. Il ramène la trentaine de fonctions du récit au jeu de six « actants » (destinateur, destinataire, sujet, objet, adjuvant, opposant) et son déroulement à une suite d'épreuves (qualifiante, principale, glorifiante) aboutissant à restaurer un ordre rompu au départ. On désigne du nom d'analyse actantielle la formalisation d'un récit par cette méthode, ici ramenée à quelques traits. L'article d'André Fossion, S.J., *Sémiotique du récit évangélique.* Lecture de Louis Marin, dans *NRT,* 1975, 127-143, met bien en lumière l'influence de Greimas sur Louis Marin, qui utilise ses instruments formels pour l'analyse des récits évangéliques.

16. Si une bonne part des études structurales de textes a consisté jusqu'ici en analyses de récits, cela tient sans doute en partie à des impératifs de « productivité » : il faut fournir des résultats, prouver la rentabilité d'une méthode, respecter des délais. Aspects « impurs » de la science apparemment la plus gratuite, qui l'inscrivent dans un *système* autrement vaste que celui des discours. Nous y reviendrons.

A la différence de l'analyse littéraire ou de l'herméneutique classiques, l'analyse structurale n'aborde son objet qu'au strict niveau de l'*écriture*, sans faire appel à un dehors réaliste, lequel risque toujours d'être l'attribution hypothétique à l'auteur de nos propres questions sur son œuvre ou sur ses mobiles. Elle s'interdit toute excursion hors de la « clôture des textes ». Par exemple, lorsque l'analyste veut observer la référence du texte à son auteur, sa question ne porte pas sur le personnage réel qui a composé l'œuvre, mais sur la façon dont il se manifeste et a laissé une trace dans l'œuvre elle-même, soit explicitement, soit en creux, par exemple par la vision des choses qu'il impose au texte. La lecture structurale s'en tient donc à une stricte « règle d'immanence » [17], et n'oublie jamais que, dans un récit par exemple, il ne se passe rien en réalité, ou plutôt, « ce qui arrive, c'est le langage tout seul, l'aventure du langage » [18]. L'accès à l'*écriture* suppose donc la mise hors-circuit de toute référence réaliste. Ainsi, pour comprendre un texte qui se donne comme historique, on ne cherchera pas de vérification documentaire ou archéologique : le « réel », l'histoire est ce à quoi *le texte* renvoie, purement et simplement. De même se trouve éliminé le point de vue de l'observateur, le sujet structurant. L'ambition est de percevoir en leur naissance la « formation de modalités énonciatives » : le « qui parle » est simplement le lieu d'où le discours fonctionne. Non pas une subjectivité, mais une « pensée objectivée », la pensée qui se pense en nous plus que nous ne la pensons [19].

A ce stade, il est sans doute utile de suspendre notre jugement sur les présupposés de ces démarches, pour relever ce qu'elles font apparaître de positif. Rien ne nous oblige à voir là une méthode exclusive. En particulier, il reste vrai que le message d'une œuvre est toujours pris dans ce qu'on appelle le cercle herméneutique : tout lecteur (y compris l'analyste structural, si l'on nous accorde de l'appeler ainsi) aborde forcément le texte muni de ses propres présupposés de compréhension. Il est largement programmé pour percevoir tel ou tel message ou opérer de telle ou telle manière.

Mais cette observation n'ôte pas sa validité à l'approche structurale. On a tout intérêt, en un premier temps, à concentrer son attention sur les propriétés internes du discours lui-même [20]. En effet

---

17. Roland BARTHES, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, dans *Communications*, n° 8, 1966, 22.

18. *Ibid.*, p. 27.

19. C'est ce qui a fait dire à Paul Ricœur qu'il s'agissait là d'un « kantisme sans sujet transcendantal ». Cf. Paul RICŒUR, *Structure et herméneutique* (discussion), dans *Esprit*, n° 322, novembre 1963, p. 633. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit* (cf. note 9), p. 19 ; M. FOUCAULT, *Archéologie...* (cf. note 14), p. 68-74.

20. Tz. TODOROV, dans *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (cité note 3), p. 148

l'analyse littéraire classique a souvent poussé très loin l'observation, et sans doute en exégèse biblique plus que partout ailleurs. Mais il lui manque une certaine qualité du savoir acquis, du fait de sa particularité. Lorsqu'on peut situer un texte comme un exemple d'un processus plus général, à l'intérieur d'une théorie des énonciables, on perçoit mieux le parti de son auteur, le choix qu'il a fait parmi plusieurs possibles, consciemment ou non, en vertu de la structure interne du discours [21].

En outre la notion même de structure aide à dépasser l'illusion prématurée d'une compréhension objective, en rappelant que le sens d'un mot, d'un signe, d'un symbole, n'est pas d'*abord* défini par l'idée spontanée que s'en fait le lecteur, mais par sa position relative dans le système de signes mis en œuvre dans le texte, où les termes renvoient les uns aux autres [22].

II. — Exégèse et analyse structurale

Les qualités des nouvelles méthodes d'analyse textuelle ne pouvaient manquer de retenir l'attention des exégètes, qui n'attendirent pas la mode structuraliste pour s'inspirer des principes rappelés ci-dessus [23].

---

21. Cf. J. RADERMAKERS, « L'Evangile de Marc. Structure et théologie », dans *L'Evangile de Marc. Tradition et rédaction,* édit. M. SABBE (XXII[es] Journées bibliques de Louvain 1971), Gembloux, Duculot, 1974, p. 227.

22. C'est ce qu'a souligné Paul Ricoeur : dans un univers symbolique où tout peut en principe renvoyer à tout, la pensée n'échappe au chaos que parce que le discours met en œuvre des constellations structurées, des lois d'organisation liées à des situations de parole. Et il note à ce sujet l'insuffisance d'une tentative comme celle du *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, de Kittel, malgré sa grande valeur (P. RICOEUR, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole,* dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968) 338 ss).

23. Nous l'avons rappelé, cette mode avait été lancée par l'espèce de manifeste que constituait le dernier chapitre de *La pensée sauvage* (cf. *supra,* note 8). La parution successive des œuvres de Lévi-Strauss (mentionnées note 9), de J. Lacan (*Ecrits,* Paris, Seuil, 1966), de M. Foucault (*Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966 ; *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969) et de L. Althusser (*Pour Marx,* Paris, Maspéro, 1965 ; en collabor. : *Lire le Capital,* Paris, Maspéro, 1965), avec leur mélange de modestie scientifique et d'audace dans l'affirmation des présupposés philosophiques, a contribué à entretenir le débat que reflète le second numéro d'*Esprit* consacré à « Structuralismes. Idéologie et méthode », n° 360, mai 1967. Peu d'auteurs catholiques prirent à ce moment position dans la controverse qui se trouve rappelée dans le petit livre de Günther SCHIWY, *Structuralisme et Christianisme,* Paris, Mame, 1973 (traduction complétée et révisée de *Strukturalismus und Christentum,* Fribourg-en-Br., Herder, 1969). L'un d'eux mérite cependant d'être signalé à cause de sa profondeur et de son originalité : Michel VAN ESBROECK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse,* Paris, Desclée, 1968. L'auteur se réfère à la logique propre de l'exégèse biblique traditionnelle, remise en lumière par les travaux du P. Henri de Lubac (*Exégèse médiévale,* coll. *Théologie,* 41, 42, 59, Paris, Aubier, 1959-1964, 712, 562 et 552 p.). Comme cet ouvrage le montre

Cependant la plupart d'entre eux s'attaquèrent d'abord à des ensembles assez larges, représentant des unités aisément isolables. De tels choix se justifient par la position particulière de l'exégète si on la compare à celle du linguiste ou du sémioticien. Ce dernier peut bien prendre pour objet telle ou telle péricope biblique, son premier souci est de démontrer la validité de sa méthode en travaillant aussi sur des textes dont l'importance culturelle n'est plus à démontrer. L'exégète, lui, se propose pour tâche d'éclairer le sens offert à l'adhésion de la foi : son souci n'est pas d'abord méthodologique. Cette différence de propos peut être source de malentendus entre chercheurs, mais elle ne doit pas voiler le fait que le renouvellement récent des méthodes exégétiques se situe largement dans une perspective structurale. Pour ne citer qu'un exemple, l'étude d'Albert Vanhoye sur l'Epître aux Hébreux, composée dès avant 1960, dégage à l'aide d'indices proprement littéraires une structure d'ensemble de l'épître que les « plans » plus ou moins logiques (de quelle logique ?) proposés jusque-là ne rejoignaient que très imparfaitement. Cette structure d'ensemble ne relève pas simplement des procédés artistiques conscients. Elle représente une véritable clef pour la compréhension de chacun des éléments de ce discours particulier [24]. Les exégètes qui s'inspirent de principes analogues sont aujourd'hui nombreux, entre autres parmi ceux qui ont travaillé à l'Institut Biblique de Rome [25]. Ils ne publient guère de manifestes, même s'ils sont conscients de leur méthode, mais les résultats qu'ils obtiennent s'imposent peu à peu à l'attention.

Mais peut-être cette attention a-t-elle été plus attirée les dernières années par des analyses de textes bibliques faites par des spécialistes de l'analyse structurale qui n'étaient pas des exégètes, soit qu'ils y aient été invités par des théologiens, soit que leur propre intérêt

---

bien, le débat eut l'avantage de faire percevoir très tôt l'enjeu théologique où se trouvait finalement engagée, par le biais des présupposés sous-jacents, la possibilité même de reconnaître dans l'Ecriture une expression unique en son genre de la manifestation libre de Dieu en Jésus-Christ.

24. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, coll. *Studia neotestamentica*, 1, Paris, D.D.B., 1963. On ne voit donc pas pourquoi ce genre de travail devrait être rangé un peu en marge des études exégétiques inspirées de l'analyse structurale (cf. le *Répertoire* publié dans les *Etudes théologiques et religieuses*, signalé *supra*, note 1, p. 118) : l'analyse actantielle, à la manière de Greimas, ou mythématique, à la manière de Lévi-Strauss, ne sont que deux manières possibles d'approcher des ensembles littéraires comme des systèmes et d'en dégager les lois de production.

25. A titre d'exemples : P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme*, Paris, Gabalda, 1961 ; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, Roma, P.I.B., 1967 ; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu* (2 vols), Heverlee, Institut d'Etudes théologiques, 1972 ; ou encore, suivant une démarche qui s'inspire davantage de Lévi-Strauss, l'ouvrage de P. BEAUCHAMP, *Création et séparation, étude de Genèse 1*, coll. *Bibliothèque de sciences religieuses*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

les y ait conduits. La plupart de ces analyses ont pour objet des récits, ce qui n'a rien d'étonnant vu l'état général des recherches.

Un certain nombre d'entre elles sont le fruit de rencontres où des chercheurs de tendances diverses ont pu confronter leurs résultats et dialoguer avec des spécialistes de disciplines apparentées. Un exemple de ce dialogue fut donné au Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, qui s'est tenu à Chantilly en septembre 1969[26]. On y entendit Paul Ricoeur comparer point par point la méthode génétique suivie par Gerhard von Rad et la méthode structurale utilisée par Paul Beauchamp dans l'étude du début de la Genèse. Une conférence de Roland Barthes sur l'analyse structurale du récit, appliquée aux chapitres 10-11 des *Actes* (la conversion du centurion Corneille) fut suivie d'une table ronde qui tenait également compte de deux autres communications sur le même texte, la première par Joseph Courtès, la seconde par Louis Marin. Barthes procède à un inventaire des multiples codes utilisés par ce récit et en profite pour multiplier les observations de méthode. Courtès applique au même passage l'analyse actantielle de Greimas et y fait voir un « système de représentations mythiques » où s'opposent le haut et le bas. Enfin Marin procède à une étude minutieuse de la syntaxe narrative du texte, d'abord au niveau de l'emboîtement des récits et discours-récits, ensuite au niveau de la « structure profonde ». Cette seconde étude est menée dans deux directions. La première sort du texte des *Actes* pour voir en lui un cas particulier d'une série d'autres textes construits selon le même modèle, dont l'archétype est la vie de Jésus — c'est ce qu'il appelle une « série paradigmatique ». La seconde rejoint certaines analyses de Barthes et Courtès en repérant les articulations (« syntagmes ») du texte : code topographique (dedans-dehors, haut-bas, mouvement centripète), et structure de communication (basée sur les échanges : donner, recevoir...).

Pour achever d'édifier le lecteur sur la diversité des exégèses possibles, le volume de ce Congrès contient aussi l'article d'Edgar Haulotte consacré aux mêmes chapitres des Actes. Il s'agit cette fois du travail d'un exégète de métier, qui combine les résultats de la critique rédactionnelle (histoire des formes et des traditions) et ceux d'une quatrième forme d'analyse structurale appuyée sur le couple pur-impur et sur la composition alternant les « moments sans problèmes », ceux de « problématisation » et ceux de « résolution ». Son analyse l'amène à voir dans ce texte un récit de fondation, comparable aux récits de création[27].

Un autre exemple de confrontation nous est fourni par le colloque organisé en février 1971 à la Faculté de Théologie protestante de l'université de Genève. Deux critiques littéraires étaient invités : Roland Barthes et Jean Starobinski. Le volume qui publie leurs exposés donne ensuite la parole à deux exégètes utilisant, chacun à sa façon, la méthode historico-critique. Les épisodes étudiés sont des récits faisant appel à des ressorts apparentés à ceux des mythes ou

---

26. Les principales contributions du Congrès furent reproduites par les *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 5-100. L'ensemble des travaux parut ensuite sous le titre *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, 366 p. Ce volume reproduit aussi (p. 301-319) l'important article déjà cité de Paul RICOEUR, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole*, paru dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968) 333-348. Une large présentation du volume est donnée dans les *Etudes théologiques et religieuses*, 48 (1973) 49-57 (par Alain BLANCY).

27. E. HAULOTTE, *Fondation d'une communauté de type universel. Actes 10,1 - 11,18*, dans *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 63-100 ; repris dans *Exégèse et herméneutique* (voir note 26) p. 321-362.

des contes populaires : la lutte de Jacob avec l'Ange en *Gn 32* (R. Barthes et R. Martin-Achard), l'histoire du possédé de Gérasa en *Mc 5*, 1-20 (J. Starobinski et F.-J. Leenhardt) [28]. Si Barthes recourt à divers types d'analyse repérant les attributs des personnages, leurs fonctions (à la manière de Propp) et leurs actions (à la manière de Greimas), Starobinski utilise une méthode plus sinueuse. Il ne s'interdit pas de poser des questions pour lesquelles une réponse ne peut être fournie par le texte seul, par exemple sur l'interprétation de la possession [29].

D'autres études de récits bibliques sont l'œuvre de linguistes qui trouvent là un champ d'application privilégié non seulement pour leurs méthodes mais pour la réflexion sur leurs propres présupposés idéologiques et culturels. Un bon exemple de ces recherches est le numéro de la revue *Langages* consacré à la sémiotique narrative des récits bibliques [30]. Aux problèmes épistémologiques, énoncés par Claude Chabrol en tête de la série, correspondent d'une part les questions formulées par Louis Marin « en guise de conclusion », et qu'il présente comme « une première et tâtonnante réflexion sur des entreprises elles-mêmes tâtonnantes » (p. 119), mais aussi les réflexions d'Edgar Haulotte sur la « lisibilité des 'Ecritures' », réflexions que nous serions tentés d'appeler apologétiques [31]. Entre les deux, diverses études de détail. Celle d'E. R. Leach sur *La genèse comme mythe* est assez apparentée à la méthode de Lévi-Strauss et s'appuie sur des oppositions binaires. Les *Exercices sur de courts récits* de G. Vuillod utilisent des procédures inspirées surtout de Greimas. Il en est de même dans les deux essais d'analyse structurale que Louis Marin consacre aux *Femmes au tombeau* et à *Jésus devant Pilate*. Enfin, Claude Chabrol conjoint les deux modèles, de Lévi-Strauss et de Greimas, pour analyser le « texte » de la Passion [32].

Ces deux derniers spécialistes sont sans doute ceux qui ont poussé le plus loin à la fois l'analyse des récits évangéliques et la réflexion sur leur propre méthode. L'article consacré à Louis Marin dans cette revue nous dispense de longs développements. Les travaux de Marin et Chabrol ne sont pas d'accès facile, mais le théologien pas plus que l'exégète ne peut les négliger [33].

---

28. Ces études, précédées d'un exposé documentaire de F. Bovon sur *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, ont été publiées sous le titre *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, coll. *Bibliothèque théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 124 p.

29. Par sa couleur fortement mythologique, l'épisode du démoniaque de Gérasa se prête bien à une analyse mythématique inspirée de Lévi-Strauss, qui relèverait les couples d'opposés dont le récit fourmille (tombeau-ville, montagne-mer, cri-parole, nu-vêtu, violence-paix, etc.) et montrerait dans l'intervention de Jésus le point où s'inaugure la restauration de l'ordre spirituel et de sa projection cosmique. Une telle analyse a été esquissée par J. Soetewey au cours d'un séminaire consacré au structuralisme à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles en 1969-1970 (inédit).

30. *Sémiotique narrative : récits bibliques*, dans *Langages* 6, n° 22, juin 1971, 3-130.

31. E. Haulotte, *Lisibilité des « Ecritures »*, dans *Sémiotique narrative* (voir note 30), 97-118. Le P. Haulotte refuserait peut-être ce qualificatif. Il nous paraît justifié en ce sens que son étude montre que la Bible pose elle-même, comme texte, la question de sa propre clôture (canonicité), celle de son inspiration et celle de son rapport à une communauté interprétante. Nous y reviendrons dans notre troisième partie.

32. *Les femmes au tombeau* et *Jésus devant Pilate* sont repris dans L. Marin, *Etudes sémiologiques. Ecritures, Peintures*, coll. *Esthétique*, 11, Paris, Klincksieck, 1971, p. 221-245. — *Analyse du « texte » de la Passion*, de Cl. Chabrol, est reproduit dans *Le récit évangélique* (voir note 33), p. 13-40.

33. L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, coll. *Bibliothèque de sciences reli-*

A première vue, la technicité de telles analyses peut décourager. Mais au-delà d'un vocabulaire parfois exagérément obscur, ou d'une formalisation peut-être trop fascinée par la logique mathématique, peu à peu les lois de fonctionnement des récits bibliques livrent quelques-uns de leurs secrets. Ces secrets, sans doute n'est-il pas nécessaire de les connaître pour que se produise l'« effet de sens ». On est même sûr que le miracle de son surgissement n'est pas, n'est jamais tout entier expliqué. Mais si une méthode s'offre qui permette de mieux l'entrevoir, qui apprenne à mieux lire l'Ecriture, quel théologien pourrait en faire fi ?

D'autres travaux, d'ailleurs, l'encouragent par leur caractère moins rébarbatif. Les écrits déjà cités de Roland Barthes sont d'une clarté cartésienne. Un exemple pratique d'analyse structurale est proposé de façon très pédagogique par Georges Crespy : *La parabole dite « le bon Samaritain »* [34]. La situation du texte dans l'évangile de Luc (par les corrélations textuelles), ses codes (à la façon de Barthes), sa « structure sémique » (alternance questions-réponses), le « schéma actantiel » qui y est impliqué (une complexification du schéma à six termes de Greimas) : tout cela est présenté avec précision et finesse, en des termes qui ne forcent guère le lecteur à recourir au *Dictionnaire de linguistique* [35], ni même au Petit Larousse. Et l'on voit bien le profit d'un tel exercice de lecture pour l'appréhension du sens.

Cependant, la multiplicité même des approches signalées rend plus aiguë la question fondamentale : que veut dire le texte ? A cette question, peut-on donner une réponse unique ? Soumis à tant de manipulations, le texte n'apparaît-il pas comme le lieu géométrique d'une infinité de sens possibles ? Chaque analyse prétend bien s'en rapprocher, mais alors qu'on voulait plus que par le passé prendre appui sur l'objectivité du « donné », n'est-on pas renvoyé à la subjectivité de chaque analyste, d'une manière d'autant plus fallacieuse qu'elle se voile de procédures apparemment plus rigoureuses [36] ?

---

gieuses, Paris, Aubier-Montaigne, Cerf, DDB, Delachaux et Niestlé, 1971, 252 p. ; Cl. CHABROL et L. MARIN, *Le récit évangélique,* même coll., 1974, 254 p. — Cf. A. FOSSION, art. cité note 15.

34. Dans *Etudes théologiques et religieuses* 48 (1973) 61-79. Cet « exemple pratique » fait suite à une série d'articles consacrés aux « méthodes d'analyse structurale », par G. CRESPY lui-même, Corina GALLAND et A. BLANCY (cité note 26). Nous avons déjà signalé la section bibliographique qui termine cette livraison des *E.T.R.* (p. 81-119). Il ne s'agit pas d'une simple liste, mais d'un « Panorama général » par J. ROUQUETTE, suivi d'une série de recensions et enfin d'un Répertoire où chaque titre est accompagné d'une brève indication du contenu.

35. Comme ce n'est pas toujours le cas, il peut être utile de signaler l'existence de ce *Dictionnaire de linguistique,* par J. DUBOIS, M. GIACOMO, etc., Paris, Larousse, 1973, 516 p.

36. Nous pourrions sans peine, en multipliant les exemples, accentuer à la fois l'effet de séduction, dû à la rigueur des analyses, et le sentiment d'incertitude des résultats, dû à la diversité des procédures, pour ne pas dire leur arbitraire, à ce stade tâtonnant des recherches. — Le théologien voit bien que ces méthodes peuvent être appliquées avec fruit à d'autres secteurs de son domaine que l'exégèse biblique. Des essais en furent proposés au colloque organisé à la Faculté de théologie de Fourvière-Lyon en juillet 1972. Ils sont publiés sous le titre *Analyses linguistiques en théologie,* dans *Recherches de science religieuse* 61 (1973) 5-138, mais ils se meuvent tous dans l'orbite proche

Cette question, déjà posée par Roland Barthes au Congrès de Chantilly, se trouve sans cesse présente à l'arrière-plan des recherches de Louis Marin [37]. Mais ces chercheurs la posent en sémioticiens, voire en philosophes. Le point de vue de l'exégète est différent, nous l'avons dit. Comme l'écrit Paul Beauchamp : « L'exégèse est en retard sur la linguistique et la sémantique, mais ce retard vient de son avance : elle doit aujourd'hui interpréter, ce que les sciences peuvent remettre à plus tard ou à plus tard encore. L'exégèse fonctionne selon deux temps : le temps de la mise au point d'une théorie scientifique, et le temps dont vous et moi disposons pour nous expliquer ensemble sur ce que veut dire le message biblique » [38]. Heureusement, les questions non encore résolues n'ont jamais empêché les sciences d'avancer, ni les croyants de croire. Les linguistes travaillent, les exégètes aussi. La théologie, sous cet angle, participe au régime du savoir humain qui est partiel, pragmatique, progressant à coups d'essais et d'échecs. Peu à peu, la paille est éliminée, reste le bon grain. Mais ce tri ne s'opère point sans réflexion, et c'est à quoi nous voudrions nous employer dans la suite de cet exposé, sans aucune prétention d'épuiser le sujet.

III. — Quelques réflexions théologiques

A. — VALIDATION ET DISCERNEMENT

1. *Le théologien devant le phénomène structuraliste*

Les travaux d'exégèse structurale que nous avons mentionnés, les tendances formalistes dans les sciences humaines elles-mêmes, se situent à l'intérieur d'un phénomène plus global de société et de mentalité qu'il importe d'avoir présent à l'esprit si l'on ne veut pas

---

du texte biblique, même l'étude de J. N. Aletti sur Origène. Seuls des articles méthodologiques élargissent la problématique à l'ensemble des discours dont traite la théologie. Le numéro de *La Maison-Dieu* signalé note 1 déborde le domaine des textes pour appliquer au langage des rites liturgiques des méthodes inspirées de la linguistique récente, en des études où l'on trouve abondamment cités R. Barthes, Cl. Lévi-Strauss et A. J. Greimas. Enfin, J. Gritti utilise de façon très démystifiante l'analyse structurale en l'appliquant à divers discours qui se donnent comme religieux. Cf. son étude de sept articles de presse racontant la mort du pape Jean XXIII : J. Gritti, *Un récit de presse : les derniers jours d'un « grand homme »*, dans *Communications*, n° 8, 1966, 94-101 ; ou encore son analyse de trois textes émanant de « chrétiens contestataires » français, datés tous trois de 1968 : J. Gritti, B. Gaurier et B. Pierre, *Langage du monde, langage d'Eglise*, Paris, Centurion, 1970, 134 p.

37. Voir en particulier L. Marin, *Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit*, dans *Esprit*, n° 423, avril 1973, 913-928, repris dans *Le récit évangélique*, cité note 33, p. 75-90.

38. P. Beauchamp, *Leçons sur l'exégèse*, Lyon-Fourvière, Faculté de théolo-

rester prisonnier d'une idéologie, inconsciente par définition. Comme l'écrit Jean Ladrière, la vie collective est de plus en plus perçue comme « une immense structure qui s'organise et se transforme selon son seul dynamisme interne, (...) indépendamment de ce qui peut advenir au niveau de la conscience ». Mieux, la conscience elle-même est située dans ce système comme « une instance parmi d'autres », agissant par l'intermédiaire des idéologies comme un « élément fonctionnel » de la structure. L'organisation sociale est ainsi appréhendée tout entière et de plus en plus comme un jeu dont nous pourrions découvrir les règles, mais sans pouvoir les modifier [39].

Un tel phénomène global en vient à définir pour nous le champ du pensable et, par ricochet, ce que Ricoeur appelle le « croyable disponible » [40]. Or c'est toujours dans un tel champ que la foi doit trouver de quoi s'exprimer et elle rencontre à chaque époque ce qui peut soit favoriser cette expression, soit y faire obstacle [41]. Notre temps, comme tout autre, est soumis à la fascination des éléments du monde. Si une nouvelle approche du réel peut à bon droit être caractérisée comme neutre, elle est le fait de libertés qui, elles, ne le sont pas. Pris en lui-même, le tentateur n'est ni ange ni démon. Mais celui qui l'affronte est déjà marqué par des options en sens divers.

Cette situation appelle un discernement théologique. Si l'Evangile est « force de Dieu pour les croyants », il doit se montrer capable de nous libérer des fascinations présomptueuses ou nihilistes, en rendant possible un tel discernement. Ou encore, devant cette avancée du savoir comme devant toute acquisition humaine, il est à prévoir que la liberté chrétienne se trouvera capable d'accueillir toute une richesse nouvelle qui l'éclairera sur des dimensions insoupçonnées de son propre mystère et, en même temps, que l'Evangile jugera nos œuvres et en manifestera les limites.

Tâche théologique, disions-nous. Puisqu'il s'agit du « croyable disponible », on peut, malgré les aléas du vocabulaire, parler de théologie fondamentale et aussi d'apologétique. D'une part, il s'agit d'aider à reconnaître dans la problématique nouvelle une des façons dont la Parole de Dieu vient à nous. D'autre part, on espère manifester l'accueil par la pensée chrétienne de tout ce qu'il y a de positif dans les nouvelles méthodes.

---

39. J. LADRIÈRE, *La transition des générations,* dans *La Revue nouvelle* (Bruxelles), septembre 1973, p. 139.

40. P. RICOEUR, *Critique de la religion et langage de la foi,* repris dans ID., *Le conflit des interprétations,* Paris, Seuil, 1969.

41. La situation actuelle de la théologie dans le contexte des sciences humaines est décrite de façon fort suggestive dans le récent article de J. GRITTI, *Nouvelles sciences de l'Homme et procès de la Foi,* dans *NRT,* 1974, 693-703.

La démarche proposée est donc franchement positive, animée par une espérance pour le Christ et pour l'homme. Elle reconnaît d'abord la validité de ce qui se fait, même si elle est amenée aussi à trier, voire à dénoncer. Si elle dénonce, elle plaide « pour l'homme » ; mais c'est aussi au nom de l'homme qu'elle commence par accueillir.

2. *L'analyse structurale et l'Incarnation*

En effet, la démarche structuraliste prise globalement témoigne en faveur de la créativité de l'homme, de son aptitude à mettre son empreinte sur les choses, de la liberté qui lui est donnée de « dominer la terre » (*Gn 1,* 28). A cette lumière, la correspondance entre nos systèmes logiques et la « structure des choses », attestée par l'efficacité croissante de nos sciences et de nos techniques, apparaît comme un indice de la consistance du créé. En d'autres termes, la réponse des choses à notre liberté instauratrice de sens et de systèmes est un aspect de la subsistance du réel dans sa distance et sa proximité par rapport à son Créateur. Cet « autre que Dieu » n'est pas extérieur à Dieu, mais il est résistant, il tient en Dieu comme créativité donnée à elle-même [42].

Certes, en un premier temps l'approche structurale semble au contraire faire éclater cette consistance en une dispersion pure où le jeu des corrélations dissout les termes eux-mêmes. Mais dans un temps de réflexion seconde, ressaisissant l'acte par lequel je me pose comme liberté constituant les systèmes, je me trouve pris dans une réalité dont la cohérence se propose à mon adhésion et je retrouve la capacité de m'affirmer moi-même comme donné à ma liberté devant Dieu [43].

Tel est précisément le monde où nous croyons en Jésus-Christ. Croire en l'Incarnation, c'est affirmer que Dieu nous rejoint au sein de notre histoire, qu'il assume ce devenir comme manifestation de ce qu'il est pour lui-même, y compris en toute progression du savoir et des constructions de l'homme, y compris en notre science

---

42. Cette réflexion ici à peine amorcée inclut un moment proprement philosophique, à première vue étranger au positivisme aujourd'hui dominant ; mais cette étrangeté indique à nos yeux le lieu d'une nécessaire contestation. Il n'est pas neuf de vouloir fonder dans le moment réflexif de la conscience de soi la saisie de la consistance du réel. Depuis Descartes, de multiples maîtres à penser nous ont aidés à dissiper l'illusion d'une transparence de la conscience à elle-même. Mais si nous ne voulons pas être pris au piège du jeu de reflets structuraliste, la mode ne doit pas nous empêcher de reconnaître que la conscience de soi, après Marx, Freud ou Foucault, est toujours quelque chose comme la conscience de soi...

43. Plus qu'une autre, une telle façon de se situer dans la réalité oscille entre l'autosuffisance et le nihilisme. Ce n'est pas par hasard que les réflexions de Claude Chabrol débouchent sur une référence à Nietzsche (*Le récit évangélique,* cité note 33, p. 211-213).

la plus formalisante. Croire en l'Incarnation, c'est dès l'abord affirmer que toute valeur, toute nouveauté, toute recherche même, peut trouver par rapport à Jésus-Christ sa vraie signification, être reconnue à la fois dans sa portée et ses limites.

Une telle affirmation peut sembler à ce stade érigée en principe abstrait. En réalité, elle exprime d'abord notre espérance de croyants face à la nouveauté de nos propres œuvres. Le *d'abord* de l'accueil positif n'est pas forcément chronologique, et l'espérance surgit peut-être du sein de l'angoisse — angoisse d'une liberté mesurant à quel point elle est livrée à elle-même. Espérance et angoisse mobilisent aussi le théologien lorsqu'il veut pour sa part concourir à démasquer l'idéologie aliénante qui semble connaturelle à la pratique scientifique de l'analyse structurale, tout en montrant jusqu'où cette pratique, vraiment prise au sérieux, contribue à mettre l'Evangile en lumière.

3. *Méthode, anthropologie, idéologie*

La problématique théologique ainsi définie peut être éclairée par un parallèle avec une autre confrontation : celle qui a surgi à l'époque moderne avec l'apparition de la critique historique.

En un premier moment celle-ci parut miner les soubassements de la foi chrétienne. Alors comme aujourd'hui, une pratique scientifique de valeur incontestable accompagnait un phénomène de mentalité globale. La saisie de la réalité comme histoire, devenir, progrès, suscitait une anthropologie nouvelle, elle-même inspiratrice des démarches de l'historien et de ses interprétations des faits. Alors comme aujourd'hui, la rationalité des procédures tendait à voiler la liberté (sinon l'arbitraire) des présupposés et même des choix méthodiques. Or si en ce premier temps la critique historique sembla destructrice pour la foi, plus personne ne nie aujourd'hui sa fécondité, non seulement pour l'exégèse biblique mais pour tout l'ensemble de la théologie. Ce parallèle peut être poussé assez loin, comme nous espérons le montrer.

On en convient sans peine, l'essai d'appliquer le modèle linguistique aux autres sciences de l'homme n'a rien d'illégitime en soi. Au nom de quoi le serait-il ? Ce choix, nous l'avons vu, entraîne la réduction maximale du chronologique au logique, et ramène l'histoire à « une certaine manière pour une société de donner statut et élaboration à une masse documentaire dont elle ne se sépare pas » [44]. Il dégage en toute expression de l'homme ce qui est formalisable, réductible à des relations stables, à des répétitions, à des homologies.

Un tel choix est éminemment apte à faire apparaître la logique du même et de l'autre selon laquelle fonctionne l'esprit, au moins l'esprit fabricateur. Il se justifie, ne fût-ce que parce qu'il est techniquement efficace. Mais c'est précisément là que les questions surgissent. Comme praxis concrète, cet essai prend place à l'intérieur d'un projet de société dont nous dénonçons quotidiennement la pesanteur aliénante.

En effet, il favorise une approche très abstraite et donc appauvrie de la réalité, en la ramenant à un jeu d'identité et d'opposition, à un système binaire qui permet le calcul et la programmation par ordinateurs [45]. Projet de société,

44. M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, cité note 23, p. 14.
45. Cette liaison ne doit pas être souvent invoquée pour être opérante. Elle

disions-nous, et qui possède sa propre cohérence structurelle, comme le montre tout un courant de la critique socio-politique. L'orientation prédominante de notre pensée la plus spontanée s'en trouve marquée. Dès l'âge de six ou sept ans, l'enfant qu'on initie à la mathématique est dressé à saisir les relations entre des éléments à l'intérieur d'un système plutôt qu'à appréhender la densité des choses. C'est ainsi que plus tard il pourra le mieux tenir sa place dans une machine sociale ultra-perfectionnée, ou conduire sa voiture parmi les multiples signaux qui la canalisent, au milieu d'un flot sans cesse en mouvement [46].

Or, pour prendre un exemple proche de notre sujet, ce n'est pas impunément qu'on s'habitue à réduire la créativité poétique au schéma de ses lois, même si on reconnaît que les lois n'enserrent pas tout le réel. De même, ce n'est pas impunément qu'on évacue pratiquement la spontanéité humaine dans les instruments qui permettent la perception des organisations sociales. Ce qui n'est pas calculé devient négligeable — jusqu'au « retour du refoulé ».

A cette lumière, les méthodes structurales apparaissent comme des produits d'une organisation sociale déshumanisante. Elles tendent à perpétuer un état du système : l'actuel. Elles sécrètent leur propre justification, en affinité avec ce même système. Un « structuralisme » diffus devient l'idéologie légitimant le monde où nous vivons.

Cette critique, que le théologien partage avec maint sociologue, doit cependant s'efforcer de viser juste. Car il ne suffit pas, pour affronter les problèmes que nous avons de toute façon à résoudre, de rêver au retour à l'Arche d'une société pré-industrielle. Ni de cultiver l'utopie encore plus inspirante d'une société conviviale [47]. La critique ou le jugement prophétique ne peuvent se contenter de montrer l'horizon. Il leur faut mettre le doigt sur les vices du système et si possible proposer la manière de faire un pas de plus. Ce qui exige de regarder les choses de plus près.

En effet, les conditions de production d'une nouvelle démarche scientifique peuvent bien être soupçonnées, la méthode ne s'en trouve pas forcément viciée en elle-même. Celle-ci isole des dimensions pour des motifs en partie stratégiques, il est vrai [48]. L'hypothèse à son

---

est faite expressément dans l'étude d'E. R. LEACH sur *La Genèse comme mythe,* citée *supra,* p. 327.

46. L'aveu le plus explicite de cette situation, chez un analyste, me semble celui de Cl. CHABROL, « De la sémiotique en question », dans *Le récit évangélique* (cité note 33), p. 193-213. Sa suggestion (« dégager la science de toute référence transcendantale à la 'vérité-réalité' et à l'' objectivité' », p. 212) poserait avec d'autant plus d'urgence la question de savoir quel est ce « plus puissant » qui manipulera la recherche et au nom de quoi.

47. Loin de moi l'idée de sous-estimer l'influence de tels dépaysements sur l'imagination sociale et par ce biais sur les décisions des acteurs sociaux qui détiennent une parcelle du pouvoir, et nous en sommes tous. La « sagesse » d'un Lanza del Vasto cherchant à l'Orient la liberté d'un « retour à l'évidence » (cf. *Le pèlerinage aux sources,* Paris, Denoël, 1943), ou l'exploration des possibles chez Ivan ILLICH, *Libérer l'avenir,* Paris, Seuil, 1971 ; *La convivialité,* Paris, Seuil, 1973, témoignent à mes yeux d'un même effort déployé pour compenser le déséquilibre d'une société menacée par ses propres moyens de puissance. Cf. aussi Georges FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse,* Paris, Gallimard, 1970.

48. Ne fût-ce que pour assurer les premiers résultats de la recherche, comme le note quelque part Louis Marin. Cf. *supra,* note 16.

tour est conditionnée par une idée de la pratique scientifique et de son rôle dans la société. Si la méthode s'applique toujours à un objet qui ne se laisse pas manipuler n'importe comment, la pratique de cette méthode se trouve concrètement prise dans une justification historique et sociale déterminée. L'analyse structurale n'existe pas en soi, elle n'existe que comme travail fourni par des personnes qui, en la pratiquant, mettent en œuvre des conceptions particulières de l'homme et de la société. Et cet état de choses a bien des chances de passer inaperçu. La rationalité de la méthode voile la particularité des choix qui y conduisent. Telle est sans doute une des raisons qui transforment l'analyse structurale en idéologie structuraliste. La pratique vient appuyer la validité de l'hypothèse posée au départ ; mais la pratique elle-même a été déterminée en partie par l'idée présidant à l'élaboration de l'hypothèse. On trouve forcément ce qu'on cherche [49].

On a souvent observé que les tenants d'une méthode nouvelle, comme souvent les spécialistes, étaient tentés de ramener tout le réel à ce qu'en retient leur filtre, à voir toutes choses sous les couleurs des lunettes qu'ils ont sur le nez, en oubliant qu'ils les portent. Mais il s'agit là d'une déformation plus que d'un vice de fond. L'adage reste vrai : *abstrahentium non est mendacium.* Si je ne prétends pas tout dire, on ne peut m'en vouloir de ne dire qu'une partie. Un tel sous-entendu fait partie du pragmatisme de notre culture. En définitive, une pratique scientifique n'arrive à s'imposer vraiment que si elle se soumet à la vérification du réel. Les pratiques et les théories se succèdent, s'opposent et par là aussi se corrigent. Mais s'il y a progrès, maîtrise croissante sur les phénomènes, ce n'est jamais par la seule grâce du dialogue des chercheurs. Celui-ci fait toujours référence, fût-ce implicitement, à un objet qui résiste et qui, si on le bouscule trop, finit par se venger [50].

Un parallèle suggestif, dans un domaine proche, est l'évolution de l'analyse linguistique pratiquée par les anglo-saxons à la suite de l'Ecole de Vienne. Partis de postulats radicalement positivistes, les chercheurs ont été amenés, par une attention plus fidèle à la diversité des jeux du langage, à réintroduire une logique où l'auto-implication du locuteur n'empêche pas ses énoncés d'être porteurs de sens et vérifiables à leur façon. On retrouve ainsi la spécificité de certains faits de langage comme la parole donnée, la parole tenue, etc., toutes dimensions qui dépassent la seule transmission d'informations. Ce

---

49. Ce processus n'est pas propre aux sciences de l'homme et s'étend aux « sciences physiques ou naturelles » (J. GRITTI, art. cité note 41, 698). Cf. à ce sujet G. THILL, *La Fête scientifique. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne,* coll. *Bibliothèque de sciences religieuses,* 1973, en particulier pp. 80-93 et 156-182.

50. Cf. la dernière phrase de CHABROL dans *Le récit évangélique* (cité note 33), p. 213 : « Cessons. Il est temps de rire et de goûter le dire de Lénine : 'La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie !' ; et celui, fondateur, de Marx : 'Il faut toujours retenir que le sujet — ici la société bourgeoise moderne — est donné aussi bien dans la réalité que dans le cerveau' ». Ironie, peut-être, chez l'auteur, qui relativise ainsi par une boutade tout son exposé antérieur. Même s'il a voulu l'appuyer *a contrario,* l'« effet de sens » ainsi obtenu introduit dans son discours un suspens, qui laisse place à l'option pour le sens. Suspens dont nous ferons usage...

progrès a rendu possible une analyse du langage religieux beaucoup plus respectueuse de son objet [51].

Il reste que l'analyse structurale néglige par définition la singularité et la liberté. Exclues en pratique, celles-ci sont exposées à être niées [52]. L'abstraction risque d'être transformée subrepticement en jugement sur la réalité. Il n'y a pas de connaissance qui ne mette en œuvre un système de relations ; mais il ne suit pas de là que la seule connaissance soit celle des relations. On peut dire avec Roland Barthes que l'analyse textuelle ne se préoccupe pas de voir d'où vient le texte, ni comment il est fait, mais « comment il se défait, explose, dissémine, selon quelles avenues codées il s'en va » [53]. Mais par là même elle renvoie à d'autres démarches.

Par là aussi se trouve située dans sa particularité l'anthropologie sous-jacente aux réflexions méthodologiques d'un Louis Marin, anthropologie pour laquelle le texte naît d'un manque originaire [54]. Le réseau de relations que l'analyse repère est bien un « espace vide », on veut même bien qu'il renvoie à une « castration ». Mais que cet espace vide soit indiqué par le langage, c'est précisément ce qu'un tel type d'analyse est apte à mettre en lumière. Le « corps absent » (du tombeau vide) fait place au message, au corpus de la parole échangée ; mais ce message renvoie à une autre présence du corps que celle *du texte* [55]. L'affirmation de Marin doit être maintenue dans la stricte textualité. Il est vrai qu'en celle-ci le corps se dérobe, et le texte lui-même est l'expression du désir suscité par la distance du corps. En ce sens, le texte renvoie finalement à son autre, c'est-à-dire à ce qui n'est pas texte, et peut donc éventuellement se définir par autre chose que le manque. Celui-ci, tel qu'il est exprimé par le texte, est bien comme une trace ; mais précisément, la trace signale une autre forme de présence et nous y conduit, pour peu que nous le voulions.

On ne peut donc récuser la méthode en raison de la tendance anthropologique qui l'accompagne en fait et qui lui est logiquement

---

51. Cf. Guy Cossée de Maulde, *Analyse linguistique et langage religieux*, dans *NRT*, 1969, 169-202. Les ouvrages parus depuis ne démentent pas la tendance repérée dans cet article. Cf. par exemple A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, coll. *The Library of Philosophy and Theology*, Londres, S.C.M. Press, 1972, 136 p.

52. Nous ne dirions pas, comme le fait J. Radermakers dans l'étude citée note 21, p. 225, qu'elles « sont nécessairement niées ». Il y a sans doute connaturalité entre la méthode et la théorie, et donc le risque est inhérent à la démarche. La question est de voir si le risque peut être limité, le péril conjuré.

53. R. Barthes, dans *Analyse structurale et exégèse biblique*, cité note 28, p. 28.

54. Cf. en particulier *Du corps au texte*, cité note 37.

55. Le théologien pense ici non seulement à la communauté ecclésiale comme réalité historique concrète, mais aussi à l'eucharistie comme processus engageant le corps (du Christ et des croyants) au-delà du discours qui l'accompagne et désigne ce corps comme présent ; il songe aussi, par-delà les ambiguïtés de l'histoire, au corps livré des témoins par excellence que sont les martyrs. Nous y reviendrons plus loin.

affine. Du même coup, la voie se trouve dégagée pour reconnaître l'apport positif de l'analyse structurale dans les disciplines théologiques.

B. — APPORT DE L'ANALYSE STRUCTURALE A LA THÉOLOGIE

1. *La tâche théologique et ses choix*

En accomplissant sa tâche, le théologien se laisse guider par le service de la Parole vivante aujourd'hui. Il doit « aujourd'hui interpréter », le temps lui est mesuré, « ce temps dont vous et moi disposons pour nous expliquer ensemble sur ce que veut dire le message biblique » [56]. Il n'est donc jamais seul devant le texte.

Ses choix sont donc stratégiques, il doit lui aussi « assurer les résultats de la recherche ». Il ne peut en rester au parcours indéfini des corrélations intra- ou inter-textuelles. Il ne cherche pas à élaborer une sémiotique mais se met au service de l'accueil du sens par la communauté croyante. Lui aussi est donc guidé par des conditions de travail à première vue fort étrangères à l'objet et à la méthode, par exemple des éléments pédagogiques (un programme académique) ou pastoraux (un cycle de lectures bibliques).

Mais cette particularité ne l'empêche nullement d'appliquer à ses textes à lui des méthodes mises au point sur des objets plus ou moins étrangers à sa discipline. Il voit bien comment tout l'univers des discours que tiennent les croyants est justiciable d'une analyse de ce genre : non seulement la Bible, mais les textes conciliaires, ou les discours pontificaux. Il se dit même que des affirmations dogmatiques comme la constitution du canon des Ecritures ou la continuité dans le développement du dogme ne peuvent recevoir l'ébauche d'une démonstration rationnelle que si on arrive à appliquer aux données historiques des méthodes d'analyse structurale. En d'autres termes, il suppose qu'on doit pouvoir montrer sur pièces que le processus d'inclusion et d'exclusion mis en œuvre dans ces domaines opère en vertu d'un principe doué de cohérence interne. Si cette cohérence est d'abord postulée par la foi, un tel préjugé n'est pas a priori plus indéfendable qu'un préjugé contraire : on ne peut juger qu'à la qualité des résultats obtenus.

2. *Formalisation et perception du sens*

Reste à voir quel type d'intelligence de la foi de telles méthodes sont susceptibles de favoriser. De quelle manière des procédures formalisantes, dont nous avons vu l'extrême diversité, peuvent-elles contribuer effectivement à la perception du sens ?

---

56. P. BEAUCHAMP, cité note 38.

Nous ne prétendons pas répondre ici de façon complète à cette question, mais seulement en souligner deux aspects, peut-être moins manifestes à première vue. D'une part, si la formalisation tend à éliminer la particularité des textes, elle est par contre fort apte à dégager leur universalité ; or celle-ci est une dimension essentielle de l'affirmation de la foi. D'autre part, l'analyse structurale des textes bibliques montre qu'ils sont indissociables de leur reprise dans le témoignage ; ce qui est une autre dimension de l'expérience chrétienne.

Sans doute, même appliquée aux récits bibliques, une sémiotique narrative ne se préoccupe pas d'abord du sens : elle vise à la construction de modèles [57]. Mais même pratiquée de cette manière, en formalisant le mouvement des récits évangéliques, par exemple, une telle analyse en manifeste la consistance logique. La saisie de cette consistance fait évidemment partie de la compréhension théologique du message. Elle permet de justifier théoriquement, par exemple, le choix qui finit toujours par s'opérer entre des exégèses aberrantes et celles qui se laissent guider par une perception organique de l'ensemble [58]. Ou encore, le fait que les communautés chrétiennes ont le plus souvent pratiqué la libre actualisation de l'Ecriture, celle-ci possédant en elle ses propres correctifs aux déviations toujours possibles, dès qu'on veut bien se laisser guider vraiment par elle [59]. En effet, la cohérence organique qui la traverse n'a pas besoin d'être dégagée pour être effectivement présente et opérante.

Mais, dira-t-on, l'analyse structurale ne fait jamais que repérer une pluralité de sens possibles. C'est bien ce qu'on voit en pratique. Il n'est pas rare que plusieurs structures soient proposées pour un même texte, chacune ayant ses partisans qui l'appuient de bons arguments. A quoi l'on peut répondre que le phénomène n'est pas neuf. Par leur nature même, les résultats d'un travail sur des textes ne présentent jamais qu'une probabilité plus ou moins grande. Démonstratifs à partir des choix méthodiques faits au départ (du moins si on a respecté les règles du jeu), ils ne sont jamais, dans le champ de la recherche, que des hypothèses à vérifier par des travaux analogues ou convergents. A ce niveau, la rationalité comporte du plus et du moins. Elle n'en est pas pour autant absente, et chaque démarche correctement effectuée, en parcourant tel ou tel chemin par lequel le sens vient à nous, permet de se l'approprier davantage.

Mais on peut encore préciser. En dégageant ce qui est loi, ou régularité, à l'intérieur de textes toujours particuliers, l'analyse structurale contribue à mettre indirectement en lumière la particularité elle-même, le parti singulier

57. Cf. CHABROL, dans *Langages* 6, n° 22, cité note 30, 9-10.

58. De ce point de vue l'exégèse patristique se situe plus près de l'analyse structurale que l'exégèse historico-critique, car elle tend à rejoindre la totalité du « symbole » chrétien à travers chacun des textes. La formalisation opérée par l'exégèse scolastique à l'aide de cadres logiques trouverait là aussi une justification. Bien entendu, toutes ces méthodes atteignent leur objectif dans la mesure où elles sont effectivement respectueuses du texte. Elles agissent finalement comme des disciplines de l'attention.

59. Il ne s'agit pas ici d'affirmer de façon unilatérale la « suffisance de l'Ecriture », comme si la communion ecclésiale ne possédait pas d'autres moyens de se maintenir dans la plénitude de la foi. L'existence de ces autres « moyens » n'empêche pas que cette plénitude trouve dans l'Ecriture une norme objective toujours présente. Cf. A. CHAPELLE, *Le théologien dans l'Eglise*, dans *NRT*, 1970, 897-905.

de chacun des auteurs [60]. Indirectement, disons-nous. Car il ne s'agit pas pour ce faire d'atteindre une sorte de limite du formalisable : dès que l'on se maintient dans la textualité, le parcours des corrélations est bien indéfini. Mais il n'exclut ni que la formalisation même accueille le texte comme particulier, ni qu'elle soit renvoyée par le contenu même à un « autre du texte » qui, lui, échappe à la formalisation.

L'enjeu d'une telle observation est grand : je ne puis atteindre l'unicité de l'événement Jésus-Christ que par la médiation d'un univers de discours indéfiniment formalisable et cependant toujours axé sur cette particularité. Or ce fait même n'est pas sans rapport avec la portée universelle de cet événement unique. En effet, si Jésus-Christ est, dans sa singularité même, la manifestation dans notre histoire de Dieu qui donne sens à toute destinée, la portée universelle de son existence doit bien pouvoir se dire, et donc faire appel aux virtualités du langage qui désignent l'universalité. Cette liaison de l'histoire et du *logos* (universel) dans la destinée unique de Jésus de Nazareth est précisément ce que l'Ecriture donne à croire et à penser. Elle ne peut le faire que parce que la particularité du texte est apte à exprimer, ou du moins à désigner par elle-même l'universel [61].

Elle le fait d'ailleurs d'une manière exemplaire, depuis longtemps reconnue, en racontant la vie de Jésus par quatre récits impossibles à superposer. Mais c'est là le cas le plus clair d'une règle plus générale, que l'analyse structurale peut contribuer à bien mettre en lumière [62]. Si en un premier temps celle-ci fait apparaître la ressemblance d'énoncés à première vue disparates, elle montre ensuite comment chaque texte particulier se débrouille avec la « loi » de l'expérience chrétienne, dont le caractère organique est posé par l'affirmation « Jésus-Seigneur ». Cette pluralité même montre comment le contingent peut être porteur du nécessaire, le relatif dévoiler l'absolu, la chair être celle du Verbe, le sens s'incarner et se transmettre en se déployant [63].

Ici encore, le rapprochement avec la critique historique peut nous éclairer. Celle-ci vise à rejoindre l'événement dans son unicité ; mais par là, elle devient incapable de faire percevoir comment la vie de ce Jésus qui a vécu jadis me concerne, moi. A l'opposé, la formalisation ne renvoie à la particularité que comme à la forme vide d'un *hic et nunc* généralement quelconque. Elle ne retient pas l'événement dans sa densité concrète, puisque tout ce qui l'exprime vient à nous par des « avenues codées ». Il est assez compréhensible que la pensée chrétienne ait eu devant la critique historique un premier réflexe de recul : « Tout est relativisé ! ». De même, devant l'analyse structurale : « Tout est réduit à des lois générales ! ». Dans un cas comme dans l'autre, on ne voit plus l'importance universelle de l'événement Jésus-Christ accueilli dans sa particularité même.

60. Voir *supra*, note 21.

61. Cette virtualité du langage n'est pas dissociable de sa dimension symbolique. On peut rapprocher les présentes réflexions de celles que fait Guy PAIEMENT dans un tout autre contexte (*Groupes libres et foi chrétienne*, Paris, Desclée et Cie - Montréal, Editions Bellarmin, 1972, p. 194-211).

62. C'est ainsi, nous l'avons vu, que L. MARIN rapproche divers épisodes néotestamentaires de l'archétype « vie de Jésus » (art. dans *Exégèse et herméneutique*, cité note 26).

63. Cf. J. RADERMAKERS, art. cité note 21, p. 229.

On pourrait dire sans doute qu'il faut « tenir ensemble les deux bouts de la chaîne » : l'approche historique renforce la perception de la singularité irremplaçable de Jésus, l'approche structurale souligne l'universalité de son rôle. Cette position de principe ne ferait guère voir *comment* les choses se passent. L'esprit risque toujours d'osciller entre un Jésus insignifiant et une sorte de gnose.

En effet, tandis que l'exégèse historico-critique peut, dans sa recherche indéfinie du sens le plus probable des éléments isolés, rejeter à l'horizon de son travail la question de savoir si *un* sens finalement s'impose, la méthode structurale, par son exigence du système, fait nécessairement surgir cette question. Mais, à partir du point de vue adopté, elle ne peut guère aboutir à une autre réponse que celle de Barthes : il n'y a d'autre « sens » que le parcours indéfini des corrélations entre les éléments du système, ou le repérage d'un lieu géométrique des sens possibles ; ou celle de Foucault : il n'y a d'autre sens que la définition d'un espace culturel où les discours tenus sont tous réglés par une sorte de modèle inconsciemment structurant, que l'analyse pourrait faire apparaître. Mais même en ce cas, les modifications diachroniques de cet espace culturel ne permettent de rejoindre aucun point ferme, aucune référence susceptible de faire privilégier un sens quelconque. C'est évidemment en ce point que l'affirmation de la foi surgit dans toute son originalité.

En d'autres termes, la question à laquelle nous acule le point de vue structural est celle de savoir si la réalité manifeste la présence d'un *logos* purement déterminé, s'imposant, même s'il est insaisissable, à la manière d'une fatalité, ou s'il est au contraire intrinsèquement lié à la liberté, s'il se livre comme gratuité suscitatrice d'autres libertés. A cette question d'un sens global et décisif, une herméneutique sans référence à une plénitude de sens, donnée dans une histoire et une société particulières, échoue à répondre. Elle ne peut que la reporter indéfiniment — or elle se pose toujours à nouveau et pour chacun. En même temps, pour échapper au « parcours indéfini des corrélations » auquel semble nous réduire l'approche structurale, il faut reconnaître que le point de vue unificateur du système se donne effectivement dans l'histoire, non seulement comme liberté, mais comme principe d'intelligence du « structurable ».

C'est bien ce que confesse la foi lorsqu'elle affirme que le *Logos* se livre librement dans la passivité de l'histoire, et par là fournit à l'intelligence des croyants la clé de leur propre destinée, dans une reprise toujours renouvelée de la même confession de foi.

C. — LES PRÉSUPPOSÉS THÉOLOGIQUES DE L'EXÉGÈTE

1. *Textualité et témoignage*

Tels sont bien les présupposés théologiques de l'exégète, si on y regarde de près, d'un regard que l'approche structurale renouvelle. En effet, la plupart de ceux qui ont utilisé l'une ou l'autre méthode avec le souci de respecter pleinement la vérité de leur objet ont évité les extrêmes dont nous avons parlé. Mais s'ils ont pu le faire, c'est, entre autres conditions, parce que leur démarche se trouvait située comme une reprise du sens dont les modalités sont à la fois présupposées et indiquées *par les textes*. C'est là un aspect de la démarche exégétique que l'approche structurale permet d'éclairer [64].

Car la manière dont les textes bibliques renvoient au témoignage est un point où, au niveau même du système, la particularité du texte renvoie à une universalité. Non seulement l'analyse dégage la loi de production de *ce* sens dans *ce* texte, mais elle met en lumière le fait que ce texte surgit au sein d'un mouvement d'interprétation tel qu'il ne produit son sens que dans l'acte toujours neuf où il se fait redire. Son sens est d'être proféré par un témoin, il se donne lui-même comme témoignage.

L'analyse met ainsi en relief le fait que l'Ecriture contient ses propres « protocoles de lecture », selon la formule de Louis Marin. Elle fonctionne dans la mesure où elle interpelle. Non seulement c'est là une intention des auteurs, que l'on pourrait déduire par ailleurs, mais c'est la seule façon de rendre compte « textuellement » de la manière dont le texte parle.

Mais dire cela, c'est montrer qu'un texte tout entier référé à la particularité historique de Jésus n'a en même temps de sens que parce qu'il s'adresse à vous et moi. Bien entendu, le vécu de l'interpellation n'est pas formalisé ni formalisable, mais la formalisation en dévoile la nécessité. Autrement dit, en dégageant le système de fonctionnement du texte évangélique, on décrit un certain espace vide, mais par là on attire l'attention sur le message que cet espace appelle. Renvoyant à l'acte de témoigner, le texte me met en marche [65].

Le sens ainsi produit est-il celui du texte ? ou celui des lecteurs ? Ce qui a été dit fait au moins entrevoir qu'on ne peut disjoindre les deux. La formalisation montre que dans la production du sens les

64. C'est ce que montrent bien, à mon avis, les analyses de L. MARIN citées notes 33 et 37.

65. Il ne suffit donc pas de reconnaître que ce qui *nous* intéresse dans le texte n'est pas seulement sa formalisation mais l'attestation d'un vécu qui se donne dans la parole. En réalité, cette attestation est la modalité par laquelle le texte lui-même vient à nous. Cf. dans le même sens P. RICOEUR, dans *Exégèse et herméneutique*, cité note 26, p. 293.

lecteurs sont conditionnés de façon précise [66]. Le sens est bien celui que je donne, mais ce n'est pas là surgissement d'un arbitraire subjectif, car je me réfère à un univers de discours qui n'est pas constitué par moi, et qui possède son organisation propre. Mais c'est là une manière encore générale de dire les choses. Il est presque banal de dire que le sens est chaque fois donné dans un acte particulier et ne peut être donné qu'ainsi, et en même temps qu'il est toujours pris dans un système de sens possible. Le caractère général de la loi ainsi formulée fait abstraction de la concrétude proprement historique du référent du discours et de la communauté parlante. C'est pourquoi l'affirmation théologique sous-jacente à la démarche exégétique s'appuie sur autre chose que *ce* texte, comme s'il existait à l'état isolé. En réalité, elle se base sur *la réalité symbolisée du Corps du Christ*. Cette affirmation demande évidemment à être justifiée, au moins sommairement, dans le contexte qui nous occupe.

2. *La référence au Corps symbolisé*

Dans la pratique scientifique, un choix se justifie par son aptitude à produire des cohérences avec une certaine économie de moyens, à condition que ces cohérences se vérifient par leur caractère opératoire. En exégèse, on peut affirmer que c'est finalement la réalité du Corps symbolisé qui règle l'objectivité du discours et fonde, en dernière analyse, la rationalité des « choix stratégiques ».

Ce Corps, nous l'avons vu, influence la démarche exégétique, ne fût-ce que par ses motivations ecclésiales et pastorales. De tels choix, nous l'avons vu également, sont fonction d'une identité posée au départ entre l'universel et le particulier dans la personne du Christ, et qui n'est jamais que partiellement rejointe au terme de l'analyse.

Cette identité, le croyant en découvre de nombreuses traces dans la logique de sa foi. La première d'entre elles pour l'exégète, homme du Livre, c'est l'acceptation ecclésiale du canon des Ecritures, c'est-à-dire l'affirmation que le sens se livre à nous dans ce *corpus* particulier qu'est la Bible. L'exégète commence donc par circonscrire sa tâche à l'intérieur d'un champ délimité par un donné historique, ce qui ne l'empêche pas de viser un objectif autrement ambitieux que le sémiologue (préoccupé d'étudier les conditions de production d'un sens quelconque dans un système de signes quelconque). Du point de vue scientifique, cette option paraît simplement une hypothèse de travail, un pari pour la cohérence de ces textes disparates et leur aptitude révélatrice malgré l'infinité des corrélations possibles

66. Nous ne disons pas « déterminés » : cette distinction est évidemment décisive et peut marquer la ligne de partage entre un « structuralisme » compa-

et à la faveur de ces corrélations. Mais du point de vue théologique, ce pari présuppose que l'unité du sens est donnée comme présence, qu'elle est accessible, qu'elle est même accueillie par une communauté parlante, témoignante, confessante, réglant sa confession de foi sur la présence en elle de l'Ecriture, affirmant qu'elle en possède, dans sa tradition interprétative, la clé de compréhension [67].

L'Eglise dans son histoire est donc ce qui pour nous véhicule la détermination du *corpus* - première référence à un corps qui n'est pas seulement absent, puisqu'il est donné de multiples manières. Tout d'abord, bien sûr, sous la forme de ce texte déterminé qui à la fois se livre à nos interprétations et leur résiste. Mais aussi dans la consistance de ce *corps* social qu'est la communauté croyante elle-même, dans la réalité symbolique et efficace du *corps* eucharistique où cette communauté se reconnaît et où elle prétend posséder une norme de sa compréhension d'elle-même et de tout le reste. Et enfin, dans le *corps* des témoins qui, du martyre à la plus simple prise de parole chrétienne, professent leur foi en misant librement leur vie sur elle et par là lui donnent corps ou consistance historique.

C'est de la sorte que l'exégèse accède à son objectivité proprement critique, en ce sens qu'elle dispose d'un critère autre que l'évidence relative de ses résultats toujours corrigibles ou que le consensus fort peu manifeste des chercheurs. Alors qu'il s'agit pourtant des questions décisives de l'existence, nous voyons bien que cette limite n'est pas pour l'exégète une source d'angoisse. En effet, s'il mesure le sérieux de sa tâche, il sait aussi qu'elle n'est jamais isolable d'une présence du sens déjà effectivement donnée à la communauté croyante, et il se soumet toujours implicitement à sa vérification. Dès lors aussi, il ne s'effraye pas de la liberté qui est la sienne : il peut « tout essayer et retenir ce qui est bon ». Il ne craint pas non plus le décalage toujours à prévoir entre sa reprise du sens et la plénitude du Corps du Christ. Car là encore, le texte livre ses propres « protocoles de lecture », en liant la reprise du sens à l'action de l'Esprit, qui seul peut en définitive ôter à l'affirmation de la foi (cet « arrêt » dans le parcours indéfini) le caractère d'un coup de force arbitraire [68]. Pour prendre les choses par un autre bout, la docilité spirituelle fait partie de la démarche exégétique, car il n'est au pouvoir de personne de ressaisir en toute clarté la cohérence affirmée par la foi. La relecture que l'Eglise en propose dans la continuité de l'histoire — la tradition interprétante — n'est pas douée d'évidence contraignante. Il y a nécessairement une distance entre ce que le travail exégétique peut en rejoindre et ce que la foi en affirme. C'est pourquoi la foi en la conduite de l'Esprit sur l'Eglise

67. Voir J. Radermakers, art. cité note 21, p. 228-229.
68. Voir E. Haulotte, art. cité note 31.

et sur sa lecture des textes découle nécessairement de cette situation. On voit ainsi par quel biais la confrontation avec une approche structurale, la vision que celle-ci nous donne de l'accès au sens, renforce la perception de cette nécessité.

Conclusion : L'éclectisme de l'exégète

On comprend dès lors que dans sa pratique le théologien puisse et doive combiner des méthodes diverses, en respectant leur spécificité. Son apparent éclectisme ne nuit pas en principe à la rigueur propre de sa démarche, son objectif lui imposant ces complémentarités.

Cependant, à observer le travail des exégètes et des sémiologues sur les mêmes textes bibliques, on peut se demander s'il n'y a pas ambiguïté à employer pour les deux le même terme d'analyse structurale. Certains le croient, d'autres le nient.

La différence me paraît porter moins sur les méthodes, la nature des procédures mises en œuvre, que sur les objectifs prioritaires que l'un et l'autre se fixent. Il suffit de voir par exemple leur manière différente d'aborder un évangile. Même si l'on fait abstraction des contingences pastorales, académiques ou autres, dont nous avons vu qu'elles n'étaient pas forcément extrinsèques à la démarche, l'exégète qui aborde un évangile à l'aide des méthodes structurales sera plutôt soucieux de dégager d'abord la loi globale de composition d'un ensemble qui se donne comme relativement complet [69]. Le sémioticien, préoccupé de prendre parti dans un débat philosophique et culturel, se contente d'offrir des échantillons démonstratifs, susceptibles de faire entrevoir la fécondité d'une nouvelle approche, son universalité potentielle, tout en étant bien conscient du caractère fragmentaire, donc provisoire, de ses résultats [70]. Mais les procédures utilisées pour l'analyse des grands ensembles ne sont pas en tout point les mêmes que celles qui dégagent la grammaire profonde d'une petite péricope. Ce n'est pas pour cela qu'elles sont finalement de nature différente. De même, l'exégète d'un psaume cherchera à mettre en relief non seulement sa syntaxe profonde (par exemple le schéma actantiel sous-jacent) mais aussi les articulations de sa particularité poétique. Il se trouvera ainsi combiner les instruments d'analyse de Greimas et ceux de Jakobson, pour ne pas parler d'autres.

---

69. Je suppose ici que l'exégète n'en est pas resté aux découpages propres aux méthodes de l'histoire des formes et de la rédaction, et veut ressaisir son texte comme un ensemble, puisque c'est ainsi qu'il se donne et « fonctionne ».

70. Ici encore nous songeons à Louis MARIN, qui de son propre aveu s'efforce de répondre à l'espèce de défi lancé par Ricoeur, en montrant que des textes de la tradition chrétienne pouvaient tout autant que les mythes être soumis à l'analyse structurale. Cf. *Du corps au texte,* cité note 37 (dans *Le récit évangélique,* p. 75-76).

On comprend par là que Paul Beauchamp parle à la fois du retard de l'exégèse et de son avance. Le linguiste travaille sur une frontière. Il explore, il forge des outils, il les essaie. C'est une tâche austère, même si elle est passionnante. L'exégète a d'autres soucis. Il se permet d'utiliser les instruments forgés (ou ébauchés) par d'autres, il les adapte librement à son terrain particulier, il est assez prêt à les lâcher pour d'autres meilleurs. Malgré l'apparence, ce n'est pas forcément plus facile. Ses objectifs lui imposent peut-être pour un temps de produire dans de mauvaises conditions — à moins que l'urgence des temps ou leur incertitude ne soit finalement la condition la plus ordinaire de son travail ? D'où par exemple, étudiant tout un évangile, il apparaît moins démonstratif, moins exhaustif, moins rigoureux que l'analyste qui dissèque douze versets.

Il n'en est pas moins lui aussi guidé par un souci de rigueur. Lui aussi se soumet à ce critère de vérification qui est l'objectivité du texte. Mais cette objectivité peut être critère à deux niveaux. A un premier niveau, l'exégète peut dialoguer avec le sémioticien sur la seule base de leur objet (le texte), de leurs procédures et de leurs résultats. A ce niveau, les références sont communes : les positions se précisent, les outils font leurs preuves, les résultats s'imposent peu à peu. A ce niveau encore, la diversité même des choix stratégiques peut enrichir le dialogue et préserver l'un et l'autre de transformer leurs abstractions en exclusions.

A un autre niveau, chacun est renvoyé aux conditions objectives de production de son travail. Ici, le sémioticien peut plus facilement oublier pourquoi il s'occupe de tel texte et le traite de telle manière. L'exégète, lui, sait en tout cas qu'il reçoit l'objectivité du Livre en participant au postulat d'une communauté croyante qui y reconnaît le sens de l'aventure humaine. Tout ce qu'il peut essayer, par ses méthodes, de faire dire à l'Evangile se vérifie non seulement par la totalité de l'ensemble textuel dont il anticipe et espère la cohérence, mais par l'accueil que lui réserve la communauté. Sur les critères de cet accueil, en particulier sur l'aptitude d'une exégèse à inspirer une action selon l'évangile, ce n'est pas le lieu de disserter ici. Si on juge l'arbre à ses fruits, ceux de l'exégèse inspirée de la linguistique moderne sont sans doute encore un peu verts, mais ils s'annoncent souvent succulents.

Septembre 1974

B 1040 Bruxelles
rue de Linthout, 21

Paul TIHON, S.J.
Institut d'Etudes Théologiques