NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 5 1988

Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien

Anne-Marie PELLETIER

p. 641 - 665

https://www.nrt.be/fr/articles/exegese-et-histoire-tirer-du-nouveau-de-l-ancien-341

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Exégèse et histoire

TIRER DU NOUVEAU DE L'ANCIEN

Traitant de la Bible à l'orée du siècle des Lumières, de sa lecture, des connaissances qui s'y trouvent, des usages qui s'en peuvent faire pour le profit de l'intelligence ou pour celui de l'action, Spinoza annonce, au chapitre 7 de son *Traité Théologico-Politique,* l'entrée dans un temps inédit: désormais, le Livre peut et doit être lu sur frais nouveaux par un lecteur affranchi des tutelles traditionnelles, délié, en particulier, du souci de ce que les générations antérieures ont pu faire du texte, comprendre de lui, reconnaître en lui. Déclarant que toute la connaissance de l'Écriture doit se tirer d'elle seule, il énonce: «La règle universelle à poser dans l'interprétation de l'Écriture est donc de ne lui attribuer d'autres enseignements que ceux que l'enquête historique nous aura très clairement montré qu'elle a donnés[1].» Dorénavant, sur cette base du primat de l'histoire, on s'enfoncera dans le texte sacré, libre des bagages de la tradition, sans provision ni prévention, sans mémoire ni savoir emprunté. Seules seront engagées des forces contrôlées: celles d'une méthode herméneutique exigeante, forgeant à mesure les outils dont elle a besoin pour restituer au texte le sol ferme de son identité originelle, en deçà des sédiments accumulés par les siècles de sa transmission. L'investigation critique constituera le maître-principe de la lecture. Une méthode, homogène à celle que l'on suit dans l'interprétation de la nature, et dont Spinoza détaille minutieusement les protocoles, sera le garant de l'intelligence juste, probe et objective des textes.

De telles propositions ont la modestie de simples dispositions méthodologiques. En fait, anticipant sur la manière dont le XVIII[e] siècle tout entier envisagera sa relation au passé et à la tradition, elles ouvrent tout droit sur le grand large de la pensée moderne, dont l'horizon ne cessera de s'élargir jusqu'à aujourd'hui, au rythme des avancées de l'exégèse critique et de la recherche historique.

Trois siècles plus tard, au sein même de l'herméneutique rendue possible par le geste de Spinoza, un remous se dessine qui ressemble à un retour, non au passé, mais plutôt du passé dans le présent.

1. ***Traité Théologico-Politique,*** **trad. Ch. APPUHN, Paris, Garnier-Flammarion,**

Des voix surgissent en effet qui, pour penser l'acte d'interprétation, ramènent curieusement des mots bannis, des concepts oubliés, une perception du texte qui semblait dépassée, appartenir au pour-mémoire de l'héritage culturel. Ainsi, éminemment, H.-G. Gadamer se met à opposer 'vérité' et 'méthode' et questionne à propos de ce que l'on avait pris l'habitude d'ignorer: «Comment rétablir dans ses droits le facteur de la tradition dans les sciences de l'homme?», «...reconnaître dans la tradition un facteur constitutif de l'attitude historique et en explorer la fécondité herméneutique»[2]. Ou bien encore H.-R. Jauss, dans le cadre des travaux de l'École de Constance sur l'esthétique de la réception, définit un programme qui comporte le projet de ressaisir «le sens et la forme de l'œuvre littéraire tels qu'ils ont été compris de façon évolutive à travers l'histoire»[3]. P. Ricœur, de son côté, méditant sur la condition d'un «être-affecté-par-le passé» travaille à une herméneutique de la conscience historique à travers la pensée de ce qu'il nomme «traditionalité», distinguée des «traditions» et de la «tradition»[4].

C'est donc bien encore de l'histoire qu'il est question ici, mais comprise selon une modalité qu'on ne convoquait plus guère depuis Spinoza. Retour du «refoulé» de la tradition, si l'on veut; il procède de cette intuition que c'est penser trop pauvrement l'histoire que de lui assigner pour lieu exclusif ce qui se joue dans l'origine d'un texte et de rabattre l'historicité sur un moment dont le découpage comporte forcément sa part d'arbitraire. Ainsi, en cette herméneutique contemporaine, on ne se met pas à nier ce qui est devenu un lieu commun: qu'un texte soit à la fois le produit de déterminations historiques et un acte dans l'histoire[5]; mais on refuse d'en conclure qu'au-delà de ce surgissement initial, il entrerait dans un no man's land hors histoire, fait de successions de lectures qui, échappant elles-mêmes à l'histoire, ne constitueraient pas une histoire. L'affirmation, banale mais décisive, est au contraire qu'un texte existe d'être lu et donc que ses lectures — qui font série dans le temps — construisent une nouvelle dimension de son historicité, déterminant autant que son origine son identité. Corrélativement, cette herméneutique déboute une autre illusion favorisée par

2. *Vérité et Méthode,* Paris, Seuil, 1976, en particulier p. 103-228.
3. *Pour une esthétique de la réception,* Gallimard, 1978, p. 63.
4. *Temps et récit,* t. I, Paris, Seuil, 1983, en particulier «L'intentionnalité historique», p. 257 s.
5. Sur cette dernière notion, voir H. MESCHONNIC, *Pour la poétique,* II, Paris, **Gallimard, 1973, p. 256 ss.**

le caractère technicien de nos dispositifs modernes d'interprétation: les diverses interventions qui constituent le destin d'un texte — à travers ses réceptions, ses lectures, éventuellement ses ré-écritures — ne peuvent être tenues pour des gestes blancs. «Nous nous trouvons constamment au sein de traditions et cette immersion exclut toute attitude objectivante», écrit encore Gadamer[6]. Le partage brutal entre deux régimes exclusifs, celui du préjugé et celui de la vérité, pensé par la philosophie des Lumières en référence à la métaphore d'un plein jour faisant irruption dans la ténèbre, ne résiste pas en effet à cette constatation que toute connaissance est précédée d'a priori, de pré-savoirs, de pré-jugés, au sens premier du terme, qui inscrivent en elle la marque de l'intérêt. Et le désintéressement qu'elle revendique n'est pas si distinct des prétentions de l'imaginaire.

I. - A la lumière de l'herméneutique contemporaine

1. *Un temps de bilan*

Ainsi, ces propos divers — de Spinoza, il y a trois siècles, de philosophes de l'herméneutique présentement —, se faisant écho sur le mode d'une requête inversée, dessinent les contours de ce que l'on peut appeler, d'un terme probablement trop générique, l'exégèse moderne. Non pas que celle-ci doive être considérée comme une discipline achevée, dont la clôture autoriserait d'entreprendre l'inventaire. On va le voir, notre point de vue est tout inverse. En revanche, le fait qu'actuellement soient remises en débat des notions qui furent au cœur des polémiques et des exclusions dont s'engendra l'exégèse critique permet de marquer le pas, d'évaluer et éventuellement de suggérer de nouvelles perspectives. Car il n'est pas vrai qu'une science progresse par le seul renouvellement de ses méthodes. Elle vit tout autant d'approfondir la conscience qu'elle a de ses propres fondements. Elle se déploie et se prolonge en revisitant ses postulats, en réinterrogeant ses hypothèses de départ. Ce que fait l'herméneutique contemporaine. Celle-ci revient sur le problème transcendental de l'interprétation. Mais aussi elle donne l'occasion de remettre en lumière tout un implicite de la pratique exégétique commune: représentations du texte, du sujet lecteur, de l'histoire. Finalement, elle suggère qu'il y a là plus de complexité que ne laisse entrevoir une conception trop simplement instrumen-

6. *Vérité et Méthode*, cité n. 2, p. 121.

tale, assimilant cette exégèse à une réserve d'outils et de méthodes interprétatives et réduisant son histoire à une succession d'écoles et à l'engendrement de ses courants. C'est donc bien le sol de cette exégèse que le présent invite à retrouver; c'est aussi, dans une large mesure, son impensé, puisque l'on sait que cela même qui fut autrefois l'objet de débats vifs et âpres peut, subissant l'érosion du temps, passer au rang d'évidences tapies dans la banalité la plus invisible. Il s'agit ainsi de la possibilité de connaître notre exégèse comme un mode d'intervention et de connaissance relié à des options initiales qui circonscrivent et qualifient les résultats qu'elle livre; de percevoir un savoir proportionné aux hypothèses qui l'organisent, aux découpages initiaux d'où est sorti l'objet-Bible dont traite la science moderne, aux représentations qui sous-tendent les démarches de l'enquête. C'est pourquoi ce temps s'offre aussi comme celui d'un possible bilan où ne soient pas seulement inventoriés les acquis, mais les conditions de ces acquis; un bilan qui peut être aussi une analyse des limites, au sens où toute démarche est limitée, mais aussi au sens où elle vient nécessairement buter sur ce qu'elle ne peut penser.

Pareille entreprise ne saurait évidemment tenir dans le périmètre d'un simple article et ce qui suit ne prétend pas fournir plus que les linéaments d'un repérage désignant, d'une part, un acquis en pleine lumière et, de l'autre, un domaine moins bien exposé de questions ignorées ou présentement obscurcies.

2. *Des avancées irréversibles*

Des acquis de l'âge critique, nous ne parlerons pas longuement. Non pour les minimiser. Mais parce qu'au point présent et grâce à la longue marche accomplie depuis les années sombres de la crise moderniste, ce sont eux qui devraient être le plus facilement reconnus aujourd'hui. Que les deux siècles écoulés déterminent, dans l'ordre de la connaissance du texte biblique, une avancée inédite et décisive, paraît bien difficile à contester présentement. Et, dès 1943, ce jugement fut entériné sans équivoque par le Magistère, lorsqu'après les tâtonnements, les raidissements et les refus des premières décennies du siècle, le principe d'une recherche historique et philologique, destinée à fournir à l'interprétation spirituelle le sol ferme d'un sens littéral juste, était admis et valorisé par l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*[7]. Qu'il s'agisse des recherches de

7. Cf. G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1975, p. 94-100.

l'archéologie, des folkloristes, des débats souvent houleux et déchirants suscités par la «question biblique», de l'enquête sur les formes littéraires et l'histoire de la rédaction, de l'articulation de l'oralité et de l'écriture au sein de la Bible, on doit admettre que par toutes ces voies a été progressivement accumulé un capital de connaissances qui qualifie de façon irréversible la relation chrétienne au texte biblique[8]. En ce sens, le programme de l'enquête historique tracé par Spinoza est devenu partie intégrante de la lecture confessionnelle elle-même. C'est ainsi un vaste chantier qui est ouvert aujourd'hui en pleine Bible vétéro- et néotestamentaire. On continue à y excaver et à y construire. On s'y affronte aussi, à la mesure des enjeux qui sont investis dans un texte qui ne permet pas si facilement de dissocier une perspective strictement critique — au sens où, par exemple, voulait l'entendre Wellhausen — d'une autre, exégétique, plus globalement impliquante.

Un autre gain de ce temps critique, moins souvent remarqué, concerne, au-delà du texte biblique, les progrès accomplis dans l'intelligence même de l'acte d'interpréter. Il est possible en effet de montrer que ce qui s'est constitué depuis un siècle et demi comme «herméneutique», en la plus vaste extension de ce terme, n'est pas isolable d'une mise en crise préalable de l'exégèse traditionnelle et du travail qui, de là, s'est fait à partir du XVII[e] siècle autour des questions du texte et de sa lecture. Non pas que l'on ait attendu ce temps pour pratiquer la lecture comme un acte conscient et théorisable. L'Antiquité a connu ce problème et l'a exploré. Et tout au long du Moyen Âge chrétien, le débat concernant la juste lecture de la Bible n'a cessé d'être activé par la menace de voir l'interprétation s'abîmer dans des sens subjectifs, cautionnant des idées privées[9]. Pourtant le dispositif de la lecture confessionnelle était alors si fortement assuré qu'il permettait de traiter les problèmes sans les laisser trop longtemps être des problèmes.

Cette situation bascula à partir de la fin du XIII[e] siècle, d'abord sans grand bruit, à travers des questions d'école, comme par exem-

8. On trouvera une synthèse très documentée sur ce point dans *Le monde contemporain et la Bible,* édit. Cl. SAVART & J.-N. ALETTI, coll. Bible de tous les temps, 8, Paris, Beauchesne, 1985, dans les deux chapitres de H. CAZELLES et W.G. KÜMMEL, p. 411-511.

9. Cf. sur ce problème de la lecture «subjective» au Moyen Âge, le débat autour de Bernon, présenté dans H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale,* Seconde partie, t. I, Paris, Aubier, 1961, p. 15 ss.

ple celle d'Henri de Gand interrogeant: «Faut-il croire l'autorité de cette doctrine (c'est-à-dire l'Écriture) plutôt que celle de l'Église ou inversement?», ou à travers le motif d'une alternative inédite: «Je déclare ne rien vouloir affirmer ou déterminer qui n'ait été clairement déterminé par la sainte Écriture ou par l'autorité de l'Église[10].» Ainsi se dessinait un écart qui allait progressivement se creuser, ouvrir une béance dans l'espace de laquelle lèverait l'herméneutique moderne, née d'une conscience nouvelle du texte biblique tout d'abord, puis de l'écriture en sa généralité. Histoire double en vérité: celle d'une autonomie grandissante du texte désamarré de l'institution ecclésiale; celle, moins attendue au départ, d'une opacification croissante de l'Écriture, encore pensée par Luther comme foncièrement lisible, transparente à ses significations — pourvu qu'on la libère des surcharges imposées par une institution trop peu désintéressée —, puis progressivement reconnue, de plus en plus et comme intrinsèquement, travaillée d'autres pesanteurs, grevée d'obscurités imprévues. Finalement, l'évidence qui emportera tout sur son passage sera que ce texte particulier ne fait que participer à la matérialité de l'écriture, de toute écriture, en laquelle il vient se perdre comme un fleuve qui se mêle à la mer.

Ainsi s'ouvrira le temps où les problèmes du sens et de la lecture se constitueront en questions générales ayant une ampleur philosophique, conduisant de l'interprétation des textes à la structure interprétative de toute forme de connaissance. S'ouvrira aussi le temps où l'expérience de la matérialité du texte se reformulera en expérience, éprouvante mais féconde, de l'historicité des textes de la culture: simultanément privés du bénéfice de la vive voix de la parole et irrémédiablement exilés du présent de la lecture, où pourtant ils doivent trouver sens pour continuer à exister. Le problème herméneutique, qui — sous forme de pensées positives ou de réfutations — domine les temps modernes et la philosophie, s'enracine dans ce passé et ne peut être envisagé en oubliant sa solidarité initiale avec cette péripétie historique de l'exégèse biblique qui vit se dénouer en elle, il y a quelques siècles, le lien du texte, de la tradition et de l'institution.

3. *Des marges à redécouvrir*

Bordant ces progrès et ces avancées de la connaissance, comme l'ombre projetée par tout objet qui vient à la lumière, il est possible

10. Cité dans G.-H. TAVARD, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, coll. Unam Sanctam, 42, Paris, Cerf, 1963.

de désigner parallèlement, aujourd'hui, certaines méconnaissances ou certains oublis corrélatifs aux nouveaux modes de relation au texte biblique inaugurés par le travail historico-critique. Relativement à cette question vaste et complexe, nous nous contenterons ici de remarques concernant le statut de l'histoire.

L'évidence indiscutable est la position centrale acquise par l'histoire dans la pratique de l'exégèse moderne. Par contre, la question qui n'est pas toujours clairement traitée est de savoir *quelle compréhension de l'histoire* est au juste engagée.

On sait l'expérience-clé, typique du XVIII[e] siècle et qui devait commander la suite: cette perte d'une relation immédiate et simple au texte, au profit de la conscience nouvelle et violente qu'entre lui et son lecteur il y a ce que Lessing désigne comme «l'affreux fossé du temps». Partant de ce constat désenchanté, le destin de l'herméneutique sera justement de se mettre en quête des moyens qui permettent de surmonter l'épreuve de cette aliénation et de conjurer le vertige causé par la découverte de l'historicité. Et ces moyens seront cherchés dans la pratique de l'histoire. Mais une pratique qui, précisément, découpe dans le temps des zones de pertinence et, simultanément, périme tout ce qui tombe hors de leur champ. Qui, en ce sens, opère une réduction de l'histoire et ne lui accorde pas tout son dû. Ainsi en particulier très vite, dès le XVIII[e] siècle, le projet de l'exégèse prendra la forme d'un enjambement. Loin de séjourner dans la conscience nouvellement acquise de l'historicité, on va se hâter d'obturer la béance ouverte entre le lecteur et le texte, en forgeant de nouvelles formes de coïncidence avec celui-ci. L'*Aufklärung*, de cette façon, a beau s'appliquer à scruter la matérialité d'un discours tramé d'historicité, son dispositif — quand il s'agit de pointer la vérité du texte — élude paradoxalement et l'histoire et l'écriture, puisque cette vérité est mise hors histoire, dans un universel de la certitude intellectuelle, dont le propre est d'échapper à la médiation inconfortable des langages de la culture. Solution facilitante, mais qui dispense d'articuler la pensée de l'universel sur la contingence historique. Le XIX[e] siècle, malgré des différences voyantes mais de surface (refus des théodicées rationalistes, valorisation du contingent, du prosaïque, de l'*Erlebnis*), renouvellera autrement la même démarche en cherchant derrière le texte et comme son support les faits qui le devancent. Il vivra ainsi de cette conviction que le factuel d'une origine hors texte, restauré par l'enquête historique, peut ramener une prise ferme

et assurée, indépendante de la contingence qui affecte les mots. Et quels que soient les mérites de l'herméneutique de Schleiermacher, c'est encore le rêve de la coïncidence qui organisera une interprétation toute tendue vers une pensée ou une intention de l'auteur érigées en critère d'objectivité.

Dans ces derniers cas, on le remarque, l'histoire se trouve concentrée sur l'origine du texte, en ses différentes modalités. Elle se trouve aussi réduite à cette origine. Ajoutons que l'exégèse appuyée à cette conception de l'histoire se double aujourd'hui d'une conscience herméneutique de plus en plus attentive aux problèmes posés par la reprise interprétante à travers laquelle, dans la lecture, se fait l'avènement du sens, l'histoire pesant ici du côté de la conscience lisante. Le problème est alors d'articuler l'une avec l'autre l'historicité d'un texte d'une part et celle, d'autre part, d'un sujet recueillant les propositions de sens et les élaborant. Mais il est remarquable qu'il *ne se rencontre rien en tout cela qui fasse allusion positivement* à l'histoire de la transmission et envisage, selon l'expression de Gadamer, une quelconque «productivité de l'écart historique». C'est même la conviction inverse qui est dominante là où est systématiquement ignoré le temps de l'existence du texte dans l'histoire. La tradition n'est alors plus connue que s'abîmant dans les équivoques du traditionalisme, et l'histoire de la transmission est traitée comme un rappel qui ne saurait plus engager. Le plus souvent d'ailleurs cette histoire est disqualifiée selon une compréhension héritée des XVIII[e] et XIX[e] siècles: l'exégèse ancienne renvoyant à l'obscurantisme et à la paresse de lectures répétitives, dominées par l'autoritarisme d'un Magistère préoccupé de sa justification, orchestrées par des procédures vaines et factices comme l'allégorisation.

C'est ainsi que, sur la base de tels lieux communs et malgré un remarquable effort scientifique pour renouer avec la tradition, le temps présent est à peu près totalement étranger à l'exégèse ancienne de la Bible. Il est à cet égard très étonnant de voir comment le regain d'intérêt manifesté pour celle-ci, dans le cadre de la sémiotique et de la poétique contemporaines, produit en ce domaine des analyses purement projectives, profondément étrangères à l'objet qu'elles prétendent décrire[11]. On y prête à cette exégèse les ques-

11. Voir en particulier T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978, p. 91-124 et A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 155-231.

tions du temps présent comme ses propres questions. On y interprète les théories traditionnelles dans les limites de ce que la critique moderne est capable de concevoir, les rabattant en particulier sur des procédures de vérification ou de confirmation d'un contenu dogmatique préalable. On ignore par-dessus tout qu'il puisse exister, à côté du sujet de maîtrise qui domine la science moderne, un autre sujet, s'identifiant dans l'obéissance de la foi, porteur d'une connaissance reçue comme venant de plus loin que lui. En réalité, on produit, ce faisant, la démonstration qu'il est possible d'interpréter une tradition — tout comme un texte d'ailleurs — pour se garder d'entendre ce qu'elle dit[12]... Telle est une limite de notre clairvoyance moderne quand elle refuse de s'exposer au choc fécond de l'altérité.

C'est ce choc précisément que l'on voudrait quelque peu rendre sensible en prenant l'exemple d'un texte précis du corpus biblique. Il s'agira du *Cantique des Cantiques* considéré en sa double existence de texte assidûment interprété par la tradition et de problème exégétique rémanent à l'époque moderne. Qui, à ce titre, peut dans le concret jouer comme révélateur des problèmes que l'on vient d'évoquer sur un mode théorique[13].

II. - L'exemple du «Cantique des Cantiques»: la lecture critique dépassée

Ignoré du plus grand nombre de ceux qui fréquentent la liturgie chrétienne, à peine mentionné dans la plupart des grandes synthèses[14], jugé à ce point discordant que certains interprètent sa présence au canon comme l'effet d'une méprise, le texte du *Cantique* est simultanément l'objet d'une extraordinaire sollicitude de la part de l'exégèse moderne. La masse des écrits qui lui sont consa-

12. Ce processus subtil est analysé avec beaucoup de force par A. FINKIELKRAUT, *La Sagesse de l'amour,* Paris, Gallimard, 1984, p. 92.

13. Les réflexions qui suivent s'inspirent d'un travail plus vaste à paraître dans la coll. Analecta Biblica, de l'Institut Biblique Pontifical, sous le titre *Lectures du Cantique des Cantiques, De l'énigme du sens aux figures du lecteur.*

14. Ainsi, par exemple, G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1963-1967, ne mentionne qu'une seule fois le *Ct,* et encore sans grande conséquence. Les arguments ne manquent pas qui prouvent, comme le dit A. FEUILLET, que bien souvent le *Ct* «est considéré comme étranger à la doctrine religieuse de l'Ancien Testament» (*La formule d'appartenance mutuelle [II, 16] et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques,* dans *Revue Biblique* 69 [1961] 36).

crés continue à être impressionnante. D'études en études reviennent les questions. Pourquoi ce texte dans la Bible? D'où vient-il et comment lui vient-il? Partant, comment le lire? Quel amour y reconnaître? Pourquoi enfin une telle amplitude de sens dans ses interprétations? Cette situation explique que, depuis un siècle, les diverses ressources de la science critique aient été convoquées autour de ce texte.

On a évidemment cherché à forcer le secret par l'analyse des sources. C'est ainsi que, pour les uns, l'apparentement aux littératures égyptiennes anciennes ne fait pas de doute[15]. Pour d'autres, c'est l'aire mésopotamienne avec ses rituels hiérogamiques qui fournirait les meilleurs recoupements, autorisant les perspectives de l'interprétation cultuelle qui, au début de ce siècle, en phase avec les travaux de Gunkel ou de Mowinckel, recueillit un vaste consensus. D'autres encore invoquent la *Gita Govinda,* poème d'amour du XII[e] siècle, dans le champ de la littérature indienne. Ou bien ce sont des usages matrimoniaux modernes de la région syro-palestinienne qui sont avancés pour enraciner le *Ct* dans le folklore nuptial de cette région. Pareille avalanche d'hypothèses, argumentées souvent avec un soin extrême, fait la preuve de l'intérêt que l'on porte au *Ct,* mais on doit convenir que l'éclatement des sources sur lequel débouche la description épaissit l'énigme au lieu de la dissiper. Parallèlement se creuse le fossé entre ceux qui rattachent le *Ct* aux grandes cultures païennes avoisinantes et ceux qui tiennent à le montrer et à le démontrer tout intérieur aux limites de la culture d'Israël. Et encore, parmi ces derniers, entre ceux qui donnent tout son poids à l'en-tête sapientiel du texte et d'autres qui, sans moindre évidence, lisent sa proximité avec les textes prophétiques[16]. De même encore, la polémique ne cesse d'opposer ceux qui lisent allégoriquement, identifiant le *Ct* à un «midrash allégorique», et ceux qui, reprenant à leur compte le procès moderne fait à l'allégorie, se mettent à lire en commençant par écarter la perspective d'une telle lecture[17]. D'où il résulte qu'on lit ici un

15. Pour l'ensemble du travail critique réalisé sur le *Ct,* voir M.H. POPE, *Song of Songs,* coll. Anchor Bible, 7C, Garden City, N.Y., Doubleday & Company, 1977, Introduction, p. 17-229.

16. Pour les premiers, voir, par exemple, J.-P. AUDET, *Le sens du Cantique des Cantiques,* dans *Revue Biblique* 62 (1955) 197-221. La seconde position est représentée éminemment par A. ROBERT & R. TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques,* Paris, Gabalda, 1963.

17. Par exemple H. GOLLWITZER, *Un chant d'amour insolite, le Cantique des Cantiques,* Paris, DDB, 1984.

«sens naturel», en estimant que l'amour de l'homme et de la femme est un assez grand sujet pour occuper un livre de la Bible, tandis que là on fait remarquer combien, dans la révélation biblique, toute expérience, même la meilleure, croise la réalité du péché, qui rend tout naturel moins naturel, et exige en l'occurrence que, pour lire l'amour de l'homme et de la femme en sa perfection, on commence par lire l'amour du Christ et de l'Église.

Ainsi, on le voit, au lieu de déboucher sur l'unicité de conclusions simples, le jeu des hypothèses critiques produit ici un étonnant maquis, où les possibles se multiplient au lieu de se refermer, où des questions fondamentales de critique historique demeurent curieusement indécidables. On continue à spéculer sur la datation du texte et les propositions oscillent de l'époque de Salomon à la fin du III^e^ siècle. On s'interroge sur la structure du *Ct* et les hypothèses s'échelonnent, multiples, entre le dénombrement de cinq poèmes (Robert) et celui de cinquante-deux unités (Krinetzki). Le moins troublant n'est pas de voir en présence deux camps irréductibles: celui des lecteurs qui, depuis Jacobi, admirent dans le *Ct* la progression ferme d'une action rigoureusement construite, et celui d'autres qui concluent leur enquête en affirmant que le *Ct* n'est rien d'autre qu'une collection de textes épars, primitivement autonomes, réunis postérieurement dans un souci anthologique.

Certes, d'une certaine manière, le cas du *Ct* est extrême. Des tâtonnements qui font partie du parcours exégétique ordinaire deviennent, dans son cas, des apories de nature à pousser l'exégète au désespoir, ou du moins à le faire glisser vers cette pensée bien peu scientifique qu'une mystérieuse fatalité pèserait sur le texte. En fait, rien ne serait plus malsain que de tirer argument de ces difficultés pour justifier le rejet de l'analyse critique ou même simplement alimenter des positions sceptiques. Toutes les questions que continue à poser opiniâtrement la critique ont leur légitimité. Et là où les réponses se dérobent, cela vaut comme invitation à poursuivre le travail. Il serait pourtant dommage de ne pas retirer de l'expérience aride que fait ici la recherche historique un autre ordre de suggestions concernant cette fois le modèle théorique sur lequel s'appuie l'exégèse qui sert à explorer ce texte. En ce sens, la résistance éprouvée à hauteur des questions classiques de l'investigation historico-critique incite non à abandonner celle-ci, mais à s'interroger sur certains concepts qui l'organisent et, par ailleurs, à revisiter

des aspects de l'histoire du texte actuellement dévalorisés ou jugés sans pertinence.

1. *L'origine problématique*

On a déjà dit toute la place que tient dans l'exégèse moderne l'identification du texte en référence à son origine. Comprise comme intention de l'auteur, inventaire des sources ou repérage du genre littéraire, celle-là est par excellence le principe de réalité de l'interprétation. Et il n'est certes pas question de nier la valeur d'un tel principe qui, faisant pièce au subjectivisme, montre le texte comme le lieu de propositions de sens objectives qu'élabore l'acte de lecture. La difficulté vient plutôt de ce que ce concept nécessaire risque, à l'occasion, d'être paré d'une simplicité excessive. On le sait, l'écriture n'est jamais un phénomène simple, réductible au mince fil d'un jaillissement absolu. Et elle l'est d'autant moins qu'on en traite à l'intérieur d'une culture où son nom juif (*mikrah*) la désigne comme une lecture. Moins qu'aucune autre, l'écriture biblique ne peut s'abstraire du mouvement d'une tradition qui, pour transmettre, parle, rédige oralement, interprète en redisant, avant que finalement, et tardivement, n'intervienne l'inscription écrite. Or, sous ce rapport, le cas du *Ct* est particulièrement instructif.

Quoique sur des modes variés, l'ensemble des exégètes modernes s'accorde sur l'idée d'une préhistoire du texte, que celle-ci soit de nature prélittéraire (hypothèse d'un usage domestique du poème ou celle d'une utilisation cultuelle), ou de nature littéraire, conçue sous la forme de sources bibliques ou extra-bibliques. Mais plus encore, ils sont conduits à prendre acte d'une évidence. Tel que nous le lisons aujourd'hui, dans le fini de son existence canonique, le texte du *Ct* porte des traces évidentes d'un travail de réécriture dont l'interprétation continue de nous intriguer. Ainsi de toute la finale: le verset *8*, 8 opère un décrochement en introduisant une nouvelle forme discursive, celle du *mashal*; puis, de nouvelles ruptures en *8*, 10, *8*, 11, *8*, 13 et *8*, 14 suggèrent une série d'interventions de provenances diverses qui signent, en tout cas, une longue histoire de relectures. Le problème est dès lors d'assigner des limites précises à ce que l'on nomme «origine» du texte. Faut-il poser, comme le fait J.-P. Audet, que «la portée exacte et la grandeur du sens du *Ct* sont à chercher dans la période pré-littéraire»[18]? Faut-il,

18. ***Le sens du Cantique...***, **cité n. 16, p. 217.**

comme A. Robert, se fixer sur le texte en sa forme écrite, non sans l'avoir allégé des versets *8*, 8-14, considérés comme des ajouts historiques sans rapport avec le texte lui-même[19]? Faut-il, tout au contraire, intégrer ces suppléments qui, à l'évidence, font partie du texte tel que nous le lisons? On voit de nouveau combien la décision est difficile et menacée d'arbitraire. Et c'est bien cette situation qui amène P. Grelot à dédoubler le sens littéral et originel du texte en un sens littéral premier (celui de l'amour humain) et un sens littéral plénier résultant d'une théologisation du premier, déjà opérée par le rédacteur du texte[20]. Cette solution a le mérite évident de sortir de la fiction d'une origine ponctuelle pour redonner à celle-ci l'épaisseur d'une histoire. En tout état de cause, le texte du *Ct* se présente placé entre deux points de fuite: l'un qui oriente vers de possibles textes sources relus, remaniés ou réélaborés, l'autre qui conduit en direction des relectures élaborant la manière dont précisément il faut lire. Mais, en cette seconde échappée, comment se résoudre à décider trop brutalement du partage entre des relectures originelles qui appartiendraient à l'identité du texte et des lectures ultérieures qui cesseraient de concerner cette identité? Un principe simple et cohérent consiste à distinguer ces deux types de relectures par le fait que les unes laissent des traces matérielles dans le texte, tandis que les autres ne lui sont associées que de manière invisible. Cette perspective rigoureuse doit être tenue, à condition toutefois qu'elle n'introduise pas une insurmontable discontinuité là où il y a l'histoire en son déploiement et la solidarité de gestes de transmission qui font l'unité de la tradition. Telle est bien là, finalement, une limite du concept d'origine qui, utilisé sans assez de vigilance, risque d'enfermer dans une temporalité abstraite, oblitérant en particulier cette tâche que revendique la lecture et qui consiste, comme le rappelle fort utilement J. Ladrière, à «remettre en mouvement le langage déjà constitué, (à) prolonger l'effort de compréhension tel qu'il se déploie depuis les origines, en s'appuyant sur le mouvement de son historicité»[21].

2. *Reparcours d'une histoire évincée*

La compréhension de l'historicité est encore en cause dans cette autre caractéristique de l'exégèse moderne du *Ct* qui consiste à faire

19. *Les appendices du Cantique,* dans *Revue Biblique* 55 (1948) 161-183.

20. *Le sens du Cantique des Cantiques d'après deux commentaires récents, ibid.* 71 (1964) 42-56.

21. ***L'articulation du sens*, II, *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 118.**

de l'histoire de ses lectures ce qui précisément doit être surmonté pour accéder à la vérité du texte. Le XIX[e] siècle a opéré ce rejet en parlant d'une tradition interprétative toute livrée à l'obscurantisme mystique. Avec plus de subtilité aujourd'hui, on la regarde comme un continent étrange de textes bordant le *Ct* et montrant le jeu pervers d'une allégorisation qui métamorphose les renards en hérésies, les seins de l'aimée en montagnes d'Israël, qui convertit l'ordre des corps en celui des âmes et avoue par là son mépris du premier. De surcroît, l'abondance incomparable de cette tradition de lecture (le *Ct* fut avec les *Psaumes* le texte biblique le plus commenté) constitue une charge supplémentaire, la preuve que la lecture précritique a pour seule dynamique celle de la répétition du même, inlassablement.

De tels jugements, quand ils sont posés d'emblée, donnent évidemment de bonnes raisons de ne pas y aller voir de plus près. D'où cette étrange situation qui fait que, malgré tout l'intérêt qui continue à être porté au *Ct* et l'abondance de savoir qui s'accroît autour de ses mots, rien ou presque n'émerge à l'époque moderne de ce qu'il fut pour les âges précédents. Pourtant cette tradition reparcourue sans prévention, en laissant être ce qui s'est dit, tel que cela s'est dit, et autrement que nous ne le disons communément, apporte tout un lot de surprises qui décalent sensiblement les idées reçues sur la question.

La première expérience qui s'y fait est celle du contraste absolu entre la manière dont se construit présentement notre relation au texte du *Ct* et la manière dont cette même relation s'est vécue pendant des siècles. Là où domine aujourd'hui un sentiment d'étrangeté, l'impression fréquente d'une discordance au regard du restant du corpus biblique, s'exprime tout au contraire, dans la tradition aussi bien juive que chrétienne, un rapport caractérisé par une sorte d'évidence heureuse. La désignation superlative de «Chant des Chants», devenue en notre temps une emphase un peu arbitraire, dit à la lettre cette conscience que ces mots portent une plénitude de révélation, qu'ils sont au cœur de la révélation qui se dit dans la Bible. Dans ces conditions, le passage, en effet interminable, de lecteurs s'arrêtant de siècles en siècles aux mêmes mots du *Ct* ne peut plus relever seulement de la volonté de percer une énigme: il désigne plutôt la confluence d'un même bonheur à fréquenter un texte où l'on se reconnaît et dans lequel on aime séjourner. Et, de siècle en siècle, chacun veut refaire le parcours à neuf, car même si le

sillage est tracé, la nouveauté est justement d'y porter soi-même ses pas.

Une seconde surprise est de redécouvrir comment ce texte, présentement marginalisé dans la liturgie et la prédication, a été pendant des siècles engagé aux points les plus stratégiques de la foi et de la vie spirituelle. Certes, tout au long du Moyen Âge et au-delà, il fournit les mots qui servent à dire quelque chose de l'indicible expérience de la présence mutuelle de l'homme et de Dieu dans l'amour. Mais, de façon également significative, il est pour les Pères le langage le plus adéquat pour dire le mystère de la vie sacramentelle. C'est pourquoi, et malgré la conscience que l'on a dans le judaïsme comme dans le christianisme de son caractère exceptionnel de texte quasiment «réservé», on le retrouve pourtant abondamment présent dans la prédication commune. Ainsi les catéchèses baptismales des premiers siècles — celles de Cyrille de Jérusalem, d'Ambroise ou de Jean Chrysostome — croisent-elles couramment les mots du *Ct.* On explique les divers rites de l'initiation chrétienne, le symbolisme de l'onction, celui de la réception des vêtements blancs, en référence au *Ct.* Ainsi, par exemple, Ambroise de Milan dans le *De Mysteriis:*

> Après avoir pris ces vêtements blancs par le bain de la régénération, l'Église dit dans le *Ct*: «Je suis noire et belle, filles de Jérusalem.» Noire par la fragilité de la nature humaine, belle par la grâce, noire parce que composée de pécheurs, belle par le sacrement de la foi[22].

Le *De Sacramentis* du même décrit la situation nouvelle à laquelle introduit le sacrement en citant à son tour le *Ct.* Tantôt les mots du poème sont mis dans la bouche des anges remplis d'admiration devant l'œuvre accomplie dans l'Église: «Vous avez commencé à vous avancer. Les anges ont regardé, ils vous ont vu approcher... Aussi ont-ils demandé: 'Qui est celle qui monte blanchie du désert?'» (IV, 5). Tantôt les mots du *Ct* sont présentés comme la parole de l'action de grâces qui pourra être dans le cœur et sur les lèvres du baptisé: «Ton âme... voit les sacrements admirables et dit: 'Qu'il me baise des baisers de sa bouche'» (V, 7). En fait, l'objectif est de montrer comment le baptême qualifie pour entrer dans le dialogue du *Ct*: l'homme régénéré reçoit désormais les paroles de la Bien-aimée comme sa propre parole. Et tout le souci de la prédica-

22. *Des Sacrements. Des Mystères,* 35, coll. *SC,* 25bis, édit. B. BOTTE, Paris, Cerf, 1961, p.175.

tion est de désigner au baptisé la place qui lui revient dans ce dialogue de l'amour.

Enfin le plus évident et peut-être le moins attendu est que, dans tous ces textes, ce n'est pas le *Ct* qui est objet d'explication. Sa mention ne vient pas de ce qu'il faudrait élucider ses mots. Tout à l'inverse, c'est lui qui est cité, convoqué pour que soit éclairé par lui le sens théologique de la situation baptismale ou des gestes rituels. La citation joue de la même façon d'ailleurs lorsque le *Ct* est mentionné à propos de l'Eucharistie ou de la Confirmation, interprétées elles aussi par l'Église primitive — à l'instar de l'Incarnation — comme un mystère nuptial. Et c'est toujours la même logique quand la citation du texte se fait, chez Ambroise ou chez Jérôme, pour donner à un interlocuteur le sens de la vie chrétienne consacrée[23]. De nouveau, on découvre quel contraste cet usage ancien fait avec nos manières actuelles d'aborder le texte. Quel contraste il fait aussi avec notre façon d'imaginer l'exégèse ancienne en la réduisant à une pratique du commentaire, dont nous croyons qu'il court sans fin après un sens toujours manquant, parce que nous ne voyons plus qu'il est occupé d'un *mysterium* divin, dont les frontières reculent à mesure qu'on s'y enfonce.

3. *Des lectures qui manifestent l'identité du texte*

Par tout cela se trouve éclairé finalement cet aspect de l'histoire du *Ct* qui nous paraît si déconcertant: que ce texte ait été si continûment relu et même réécrit, sans «progrès» de son interprétation, d'Origène à Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry à Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila et à beaucoup d'autres. Cette histoire reste totalement énigmatique tant que l'on n'a pas vu ce que poursuivent ces générations de lecteurs: non pas élucider un sens, mais entrer dans le dialogue que forme le texte, selon ces tout premiers mots de la première homélie d'Origène exhortant: «Écoute le *Cantique des Cantiques* et hâte-toi de le pénétrer et de répéter avec l'Épouse ce que dit l'Épouse, pour pouvoir entendre ce que l'Épouse elle-même a entendu[24].» On comprend dès lors que les commentaires anciens ne se préoccupent guère d'expliquer. Leur finalité

23. Comme en témoigne, pour ce dernier par exemple, l'examen de sa correspondance; cf. l'édition qu'en a donnée L. LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 8 tomes.

24. *Homélies sur le Cantique*, I, 1-2, édit. O. ROUSSEAU, coll. *SC* 37bis, Paris, Cerf, 1966.

est bien plus d'enseigner au lecteur à se connaître partie prenante de l'inconcevable relation d'amour révélé à travers le *Ct* entre Dieu et l'homme. Elle est précisément d'exposer les conditions spirituelles qui permettent la réénonciation en vérité de tels mots. Ainsi Grégoire le Grand ouvrant son *Commentaire*:

> Nous devons venir à ces saintes épousailles de l'Époux et de l'Épouse avec l'intelligence de la charité la plus intérieure, autrement dit, y venir avec la robe nuptiale. Cela est nécessaire: si nous ne revêtons pas la robe nuptiale — entendons une juste intelligence de la charité —, nous serons expulsés de ce repas nuptial dans les ténèbres extérieures, c'est-à-dire dans l'aveuglement de l'ignorance[25].

Ainsi encore de Gertrude d'Helfta dans ses *Exercices*, associant le chemin de perfection qu'elle propose à son lecteur aux mots du *Ct*, à partir de cette première et fondamentale identification avec la Bien-aimée en son dialogue avec le Bien-aimé[26]. De même encore Thérèse d'Avila, en ce que l'on peut savoir de sa manière de lire à travers ce qui fut sauvé des *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, rédigées entre 1566 et 1574[27]. Thérèse écrit dans la liberté totale de quelqu'un qui admet ne pas comprendre tout du poème biblique, qui renonce à atteindre son sens exact — dont les savants, remarque-t-elle, n'ont pas su l'assurer — mais qui à partir de là prétend bien pourtant rendre compte d'une lecture dont son âme sort «plus recueillie et plus touchée qu'elle ne l'est en lisant des livres très pieux dont (elle a) l'intelligence». Finalement ces *Pensées* n'expliquent pas plus le texte que ne le font les autres lectures dont elles prolongent le sillage: elles veulent exhorter en revanche celui que «l'amour de Dieu a mis hors de lui» à oser se glisser à son tour dans les mots du dialogue. Et pour Thérèse, en définitive, le partage ne se fait pas entre des lecteurs qui sauraient rejoindre le sens vrai du texte et d'autres qui en seraient éloignés, mais entre ceux que le *Ct* fait rire et ceux qui s'en délectent, autrement dit entre ceux qui savent d'expérience ce que c'est qu'aimer Dieu et ceux qui se tiennent à distance de cette relation. Et c'est bien cette même logique qui soutient le *Cantique spirituel* de Jean de la Croix, dans lequel l'appropriation des mots du poème, dans la radicalité de l'expérience spirituelle, est telle qu'elle reverse la lecture en une écriture totalement intérieure au poème biblique et cependant rigoureusement personnelle.

25. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, édit. R. BELANGER, même coll., 314, 1984.

26. Cf. *Les Exercices*, édit. J. HOURLIER & A. SCHMITT, même coll., 127, 1967.

27. Cf. *Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Cerf, 1982.

Ce point étant atteint — où se rencontre la forme la plus centrale et la plus caractéristique de la tradition de lecture du *Ct* —, une conclusion s'impose qui ne concerne pas seulement l'histoire de l'interprétation, mais l'identité du texte lui-même. En d'autres termes, si le poème a été lu, inlassablement, selon ce mode d'une lecture personnelle fondée sur l'identification, c'est parce qu'en sa lettre il l'autorise et la stimule. C'est parce que le *Ct* est, avant même de former du sens, pure forme signifiante, celle d'un dialogue tendu au lecteur, afin que celui-ci s'y implique et qu'il parle ses mots. Ce que les théories modernes de l'énonciation ont pouvoir d'analyser, après que des générations de lecteurs eurent l'intuition spirituelle de le vivre. Ce que, dès le début de ce siècle, hors de toute référence à des analyses modernes qui n'avaient pas encore été élaborées, F. Rosenzweig avait remarquablement perçu en notant que, si «la parabole de l'amour» traverse bien toute la révélation, elle s'accomplit dans le *Cantique des Cantiques* en ne figurant plus que le rapport qu'elle énonce, au-delà de tout contenu[28]. Ainsi, c'est cette forme d'un dialogue rigoureusement paritaire qui fait du *Ct* un texte de révélation et finalement justifie le mieux sa présence au canon des Écritures[29]. Et il fallait, pour que la révélation soit complète, que soient donnés les mots du dialogue parfait de l'homme et de la femme, découvrant le dialogue parfait de Dieu et de l'homme, du Christ et de l'Église, selon le «mystère» que dit le chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens et qui justifie que ce texte puisse être regardé comme un superlatif, Saint des Saints, selon le vocabulaire juif.

Or il est clair — et c'est bien là la leçon de ce parcours — qu'une telle connaissance du *Ct* ne passe pas simplement par l'attention scrutatrice aux mots qui le composent. Elle s'appuie non seulement sur la lettre du texte, mais sur le destin du texte à travers les lectures qu'il a suscitées. C'est la prise en compte de ces lectures qui ouvre finalement le plus clairement à l'identification, car c'est dans l'acte par lequel les mots et l'activité lisante se nouent que se découvrent la logique et la nécessité d'un tel texte. C'est donc aussi en l'occurrence le reparcours des lectures anciennes qui fait réapparaître ici ce que ne peuvent qu'ignorer la théorie dramatique lisant le *Ct* comme une action scénique ou, d'une façon générale,

28. *L'Étoile de la Rédemption*, coll. Esprit, Paris, Seuil, 1982, p. 235 ss.

29. Sur la parité du dialogue de l'Alliance, voir A. NÉHER, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 34 (1954) 30-49.

les lectures organisées comme des enquêtes sur son sens. Par où il apparaît qu'il peut y avoir dommage pour la connaissance à disqualifier ou même à congédier trop légèrement les réalités — fussent-elles pour nous déroutantes, intempestives — qui occupent «l'affreux fossé» qui désespérait le siècle des Lumières.

III. - De l'exégèse comme acte total

Serait-il possible d'étendre au-delà du *Ct* les leçons que l'on vient de tirer de l'histoire de l'interprétation de ce texte? Il n'est pas douteux que celui-ci reste singulier à bien des égards. Mais les lectures que l'on vient de rappeler ne relèvent pas, elles, de dispositions particulières. Elles appartiennent à une tradition, c'est-à-dire à une structure de l'interprétation qui, loin d'être d'exception, est la formule même de l'exégèse biblique chrétienne, telle qu'elle a été pratiquée sans partage jusqu'au XVI[e] siècle, avant que l'âge critique ne la convertisse en un simple possible de la lecture de la Bible. Or le contact repris avec ces textes de la tradition — quand on veut bien se prêter à eux — non seulement manifeste une impressionnante richesse d'intelligence spirituelle, mais peut être porteur, sur un plan strictement théorique, de suggestions fortes, au sens où il donne un modèle de lecture profondément original. Il montre en effet une exégèse pratiquant naturellement une série d'intégrations dont, aujourd'hui, nous avons généralement perdu la maîtrise, qu'il s'agisse de mettre ensemble écriture et oralité, lecture et socialité, savoir et foi, tradition et créativité.

1. *L'exemple d'une exégèse intégrée*

Ainsi, là où nous opposons oralité et écriture, ramenant l'acte exégétique à une opération silencieuse sur un texte écrit, la tradition inscrit celui-ci dans une parole vive qui est simultanément une socialité. Que l'on songe, en effet, que la grande masse des exégèses anciennes est indissociable d'un horizon pastoral et de la responsabilité spécifique que comporte cette référence toujours proche à un peuple qui attend d'être nourri de la Parole de Dieu. Même les commentaires savants dont la formule se rapprocherait le mieux des nôtres ne perdent jamais de vue en fait cette préoccupation. Les liens qui unissent liturgie et lecture de la Bible pour produire l'interprétation de celle-ci sont du reste décisifs ici. En ce sens, **Origène ou Augustin expliquant les Écritures avec toutes les res-**

sources de leur intelligence et de leur foi se donnent bien comme les intendants d'un pain qui doit être rompu pour être assimilable; exactement comme l'est le pain eucharistique. Dans cette perspective, l'interprétation de l'Écriture prend la figure d'une tâche vitale, c'est-à-dire destinée à la vie, avec tout le sérieux qui en découle et qu'évoquent — une voix parmi d'autres — ces mots de Grégoire le Grand exhortant «ceux qui s'adonnent à l'intelligence de la lettre» à ne pas négliger les fruits d'une méditation intérieure de l'Écriture car, poursuit-il, «quand les spirituels s'éloignent du sens intérieur, l'intelligence des petits ne se désaltère même plus dans le sens extérieur»[30]. Autre manière de dire et de vouloir l'intégration du savoir et de la vie, le premier étant mis au service de la seconde, selon une hiérarchie qui confère à l'étude toute sa gravité et sa nécessité.

De même encore — et malgré le paradoxe apparent de l'affirmation —, là où nous percevons si difficilement l'ajointement du savoir et de la foi, vivant douloureusement depuis un siècle une disjonction qui expose la foi au fidéisme, l'exégèse ancienne permet de concevoir ce que peut être leur unité. Certes, notre regard de modernes a peine à admettre que son souci de lecture littérale puisse être partagé par un temps où les limites de la connaissance historique mettaient celle-ci forcément très en deçà de notre savoir présent. Pourtant le labeur d'Origène constituant les *Hexaples,* celui de Jérôme traducteur de la Bible hébraïque, d'Augustin attentif aux diverses versions du texte qu'il commente, pour ne citer que les plus grands, témoigne de ce souci; non seulement d'engager dans la lecture le savoir historique disponible, mais de promouvoir ce savoir en lui consacrant des forces considérables. Aussi est-ce une vision trop courte que celle qui oppose exégèse ancienne et exégèse moderne en les considérant sans plus comme deux modalités antagonistes de la lecture biblique. Au contraire, la préoccupation de l'historicité du texte traverse — avec une pondération différente et de manière évidemment propre — l'une comme l'autre exégèse. Et donc il est possible de les mettre aujourd'hui en regard l'une de l'autre, non pour produire simplement leurs différences, prendre acte une nouvelle fois de ce qui les sépare, mais, de façon positive, pour puiser dans leur confrontation des suggestions qui soient un gain

30. *Morales sur Job.* Livre I, XXI, 29, coll. SC, 32bis, Paris, Cerf, 1975

pour le présent[31]. Si l'on admet qu'elles ne sont pas dans un rapport de pure extériorité ou de péremption mutuelle, on conviendra qu'elles peuvent se parler mutuellement. Tout particulièrement, il semble bien que l'exemple de l'exégèse ancienne puisse contribuer à détendre le conflit qui dresse trop souvent l'un contre l'autre sens littéral et sens spirituel, en montrant la possibilité d'un acte exégétique dans lequel, bien loin de détruire le sens spirituel, le sens littéral soit cette probité de la lecture due à l'interprétation spirituelle. Ce disant, nous n'ignorons pas ces faiblesses de l'exégèse ancienne, qui ne sut pas toujours tenir cet équilibre, ni non plus ce que comporte de nouveauté une époque moderne faisant l'expérience d'une inflation inédite du savoir dans l'ordre du sens littéral. Nous tenons seulement que, même dans ces conditions, il reste une puissance de suggestion, qui est aussi un encouragement, dans la reprise en compte de pratiques exégétiques antérieures.

Ajoutons que le reparcours de cette histoire fournit une autre assurance, à savoir que l'inscription de la lecture au sein d'une tradition ne signifie pas forcément la désertion du présent, le renoncement à la nouveauté, l'enlisement dans un passé tentaculaire. Lire à partir d'un cadre interprétatif préalablement fixé ne signifie pas renoncer à l'audace de nouveaux parcours, comme le prouve l'exégèse ancienne découvrant ce que peut être la paradoxale créativité d'une interprétation instituée, vérifiant ainsi cette remarque de Gadamer dans *Vérité et Méthode*: « Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, non pour l'éviter du regard, mais pour le saisir, embrassé dans un ensemble plus vaste et dans des proportions plus justes[32]. » Le cas du *Ct*, que nous évoquions plus haut, est ici de nouveau exemplaire. Son interprétation traditionnelle identifiant le Bien-aimé et la Bien-aimée au Christ et à l'Église, en son acception collective ou personnelle, semblerait rendre impossible a priori toute nouveauté et condamner la lecture à la répétition. Or l'histoire de l'interprétation spirituelle du texte montre le contraire en déployant, à partir de cette limitation initiale des possibles, une intelligence multiforme ayant associé le *Ct* aussi bien à la vie baptismale qu'à la consécration religieuse,

31. Le problème de cette « composition » des deux lectures est posé par le Cardinal J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique,* Paris, Téqui, 1982, p. 147-167. A nos yeux cependant l'analyse ici proposée tend à majorer les diffi-

cultés de l'entreprise.

32. *Vérité et méthode*, cité n. 2, p. 146.

à l'expérience de la présence de Dieu autant qu'à la méditation sur l'amour trinitaire. Et on peut penser qu'à l'intérieur même de cette option traditionnelle, l'histoire des lectures du texte est loin d'être close. Il suffit de s'aviser que, jusqu'à maintenant, le *Ct* a été scruté en référence à l'amour du Christ et de l'Église, sans que l'on engage vraiment cet autre versant du *mysterium,* tel que le décrit saint Paul au chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens, concernant l'amour de l'homme et de la femme. Or, si l'amour humain sert à dire le Christ et l'Église, en retour il reçoit de ce lien la plénitude de son sens et sa valeur sacramentelle. Soit une nouvelle direction de l'exégèse du texte, laissée dans l'ombre jusqu'à maintenant et qui peut être une tâche pour aujourd'hui[33].

On aura reconnu en ces divers traits de l'exégèse ancienne un dessein apparenté à celui d'une autre exégèse: la lecture midrashique pratiquée par le judaïsme et qui, à l'occasion aujourd'hui, et à juste titre, remplit d'envie les chrétiens. Il est de fait qu'au cœur de la tradition de lecture juive de la Bible il y a bien une telle synthèse, antérieurement au christianisme et comme sa source, composant là aussi des termes que nous éprouvons comme disjoints. *La lecture infinie* de D. Banon vient tout dernièrement de donner une nouvelle description de ce puissant dispositif interprétatif, dont l'auteur déplore que, par l'effet d'une «amnésie sélective», elle soit aujourd'hui considérée comme «une herméneutique spécieuse, non rationnelle, préscientifique, qui ne satisfait pas aux normes de la pensée occidentale» et qui donc aussi est laissée pour compte[34]. Or ce que D. Banon dit de l'exégèse juive traditionnelle vaut tout autant de l'exégèse chrétienne, à la fois sous le rapport de la méconnaissance dans laquelle l'une et l'autre sont prises et, plus positivement, sous celui des dispositions qui organisent l'une et l'autre lecture. La surprise qu'on éprouve à constater cette convergence est d'ailleurs moindre dès lors qu'on se souvient des liens étroits qui, au milieu de polémiques par ailleurs dures, unirent les deux communautés durant les premiers siècles et, en particulier, mirent fréquemment les Pères au contact des rabbins, quelquefois même à leur école.

33. Il est remarquable à cet égard qu'au cours de catéchèses récentes, consacrées à l'amour humain, Jean-Paul II fasse référence longuement au *Ct,* déclarant par exemple que «La vérité de l'amour proclamée par le Cantique des Cantiques ne peut être séparée du 'langage du corps'» (*Oss. Rom.,* 12 juin 1984).

34. D. BANON, *La lecture infinie, Les voies de l'interprétation midrashique,* Paris, Seuil, 1987, p. 21.

2. *Des suggestions pour le présent*

Ainsi nous tenons qu'un des intérêts majeurs que conserve présentement l'exégèse ancienne est de montrer un acte exégétique total, intégrant les unes aux autres des réalités textuelles, liturgiques et existentielles qui, souvent aujourd'hui, s'étiolent d'être isolées. Car le problème court depuis le XIX[e] siècle, où Mgr d'Hulst s'interrogeait avec anxiété, se demandant, comme le rappelle C. Théobald, si «la fréquentation mystique des livres saints survivrait à la découverte de leur humanité»[35].

Problème méthodologique, pensera-t-on, rendu plus aigu par les progrès grandissants de la science historique. Plus encore, peut-être, problème spirituel, qui touche à cette difficulté que l'on rencontre à concevoir l'unité, dans le texte biblique, de l'humain et du divin. L'épreuve propre à notre temps moderne est bien d'avoir progressé à ce point dans la connaissance de l'épaisseur historique du texte, de ses sources culturelles, de ses déterminations sociales, qu'il semble plus que jamais difficile de reconnaître, *à* travers tant d'humanité, l'altérité d'une parole qui vient à l'homme, et non pas seulement *de* lui. Notre butée est bien ici: comment ce qui fait sens à travers des médiations si foncièrement particulières peut-il avoir prétention à énoncer une vérité qui déborde la contingence des vérités humaines et ne se périme pas à leur rythme?

De nouveau, les Pères peuvent montrer un chemin, nous semble-t-il. Redisons-le, ils ne surent pas raisonner comme nous le faisons, en distinguant les strates rédactionnelles du Pentateuque ou du livre d'Isaïe, car leur temps n'avait pas les moyens d'un tel savoir. Mais l'humanité de l'Écriture — dont nous imaginons qu'ils la sacralisaient trop hâtivement et trop naïvement — ne leur était nullement étrangère. La différence majeure qui les sépare de nous est que, la rencontrant, ils l'intégraient à leur acte de foi et, après un moment de déroute, allaient de la surprise à l'action de grâces. Ainsi, par exemple, Augustin découvrant la Parole de Dieu à ce point livrée aux hommes qu'elle en est soumise aux erreurs des copistes qui l'altèrent trouvait dans cette expérience l'occasion de connaître l'humilité de Dieu et de s'en émerveiller[36]. Et le scandale, pour lui, se

35. «L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste», dans *Le monde contemporain et la Bible*, coll. Bible de tous les temps, 8, Paris, Beauchesne, 1985, p. 391.

36. Voir à ce propos des citations lumineuses dans A. STOLZ, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, éd. des bénédictins d'Amay, 1948, ch. IX, p. 227-247.

changeait en révélation, selon une expérience qui ne devrait pas simplement appartenir au passé. A condition, précisément, que l'on accueille l'Incarnation comme «mystère» nouant, au-delà de ce que l'homme peut concevoir, le divin et l'humain, acceptant, selon une radicalité toute divine, que le divin puisse être totalement humain et l'humain totalement divin. Peut-être les tempêtes que l'on désigne comme «crise du modernisme» ont-elles là une de leurs explications: dans cette inaptitude à accéder à une pensée en termes de «mystère», l'exégèse critique ramenant l'Écriture à un plein d'humanité qui exclurait Dieu, la foi se crispant, face à cette réduction, sur un sacré absolutisé au point de se rendre étranger à l'homme. L'issue — et qui est probablement encore à chercher devant nous — consistant au contraire à apprendre à s'enfoncer dans le savoir critique qui s'offre aujourd'hui sur les textes, non pour se perdre dans le scandale de leur trop grande humanité, mais pour s'exposer, en la nudité d'une relation au texte débarrassée des interprétations projectives, à la brûlure du mystère de la condescendance de Dieu.

Perspective programmatique, certainement, et engageant aussi cette autre réconciliation, problématique aujourd'hui, du sens du texte et de sa vérité. Spinoza déclarant ne pas vouloir «confondre le sens d'un discours avec la vérité des choses»[37] est là encore une référence et un point de départ. Le drame est que, face aux mots de la Bible et à l'autorité que le texte lui-même revendique, il n'est pas possible de vivre éternellement de sens en renonçant à poser la question de la vérité et cette autre, conjointe, qui est de savoir comment s'opère le passage des mots qu'explore la critique et dont elle dit des sens à la Parole de Dieu comme vérité que confesse la foi. Car rien dans les mots que sillonne la critique ne les qualifiera jamais à soi seul comme Parole de Dieu. Et le jugement privé qui les identifie comme tels n'a pas de portée qui puisse dépasser celle de l'opinion, celle-ci fût-elle assortie de conviction. La seule réponse ici qui fasse sortir de l'aporie est celle qui désigne l'Église, dépositaire et gardienne des Écritures qui lui sont remises — comme lui sont remis les sacrements —, afin que, dans la puissance de l'Esprit, elle les ouvre, disant leur sens qui soit en même temps vérité. La scène des *Actes* montrant Philippe qui, sur la route de Jérusalem à Gaza, rejoint l'eunuque de la reine Candace pour lui interpréter le poème du Serviteur souffrant d'Isaïe est ici para-

37 *Tractatus...* ch. 7, p. 149.

digmatique d'une relation fondatrice au texte: on n'entre pas seul dans la Bible sous peine d'y demeurer au milieu d'une forêt d'énigmes. De même que «le Juif, c'est celui qui n'a pas un rapport direct avec la Bible»[38], de même le chrétien. Et la médiation, pour ce dernier, a pour nom l'Église. Mais on doit convenir que pareille pensée n'est plus guère chez elle dans le champ de l'exégèse moderne, où elle est vite suspectée ou jugée hétérogène aux exigences de la méthodologie. En ce sens, elle fait partie des références à reconquérir et à repenser, du moins si l'on ne se résigne pas à vivre dans un régime de dichotomies. Mais il est clair qu'elle est d'autant plus difficile à regagner qu'elle implique que l'on passe par l'être de l'Église, connue elle aussi en sa réalité de «mystère», mêlant l'humain et le divin jusqu'au scandale qui lui valut le procès du temps de la Réforme. Et de nouveau nous sommes ainsi ramenés à cette charnière du temps, d'où jaillit toute la puissance de novation dont s'est engendrée l'exégèse critique et où se forment aussi des questions obstinées, impossibles à congédier, qui se retrouvent aujourd'hui au cœur d'une herméneutique biblique.

On le voit, en tout cas, les problèmes sur lesquels notre temps bute ne peuvent être traités en faisant l'économie d'une étude attentive de ce qui s'est joué dans les décennies des XVI[e] et XVII[e] siècles. Quant à la solution de ces problèmes, elle est en grande partie à inventer à partir des données accumulées depuis lors. A partir aussi probablement des suggestions d'une tradition qu'il ne suffit pas de vouloir dépasser pour que sa pertinence s'évanouisse et qu'elle cesse de porter comme le flot porte vers le large.

F-92500 Rueil-Malmaison Anne-Marie PELLETIER
51, rue de la Procession

Sommaire. — Deux siècles d'exégèse critique semblent avoir creusé une distance irrémédiable entre celle-ci et l'exégèse chrétienne ancienne. Pourtant, des réflexions menées dans le cadre de la philosophie herméneutique redonnent pertinence à l'histoire de la transmission et, d'une manière générale, ravivent des notions qui s'étaient progressivement effacées de la relation moderne au texte biblique. Ainsi s'ouvrent de nouvelles perspectives au sein de l'exégèse moderne. C'est ce processus que l'on considère ici, en étayant la démonstration par l'exemple du *Ct*, dont les énigmes critiques sont précisément éclairées par la prise en compte de l'histoire de l'interprétation.

38. E. LÉVINAS, cité dans *La Bible au présent.* Colloque des Intellectuels juifs, Paris, Gallimard, 1982, p. 212.