NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 1 1991

«Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur.» Du Cantique des Cantiques au Livre entier. À propos d'un ouvrage récent

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 75 - 86

https://www.nrt.be/fr/articles/figures-anciennes-et-nouvelles-du-lecteur-du-cantique-des-cantiques-au-livre-entier-a-propos-d-un-ouvrage-recent-419

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Figures (anciennes et nouvelles) du lecteur» Du Cantique des Cantiques au Livre entier

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

«Avez-vous lu Baruch?», interrogeait La Fontaine. Au long des pages qui suivent, nous serons amené à formuler une double question sur le fait que l'Écriture a toujours été lue: savons-nous comment? nous inscrirons-nous aujourd'hui dans la tradition de ses lecteurs? L'ouvrage qui sera ici présenté — *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur,* d'Anne-Marie Pelletier[1] — a en propre de raviver la mémoire chrétienne: l'accès critique au texte biblique, — si incontournable soit-il, — n'est pas le tout de la relation chrétienne à l'Écriture; la tradition de l'Écriture s'est faite originellement (et au long de siècles) sur des modes autres, ayant en propre d'impliquer le lecteur croyant dans le «mystère» de la foi et dès lors dans le texte biblique qui l'atteste. «L'Écriture croît avec celui qui la lit», dira de manière synthétique l'ultime Père de l'Église en Occident, Grégoire le Grand, dans une formule qui a fourni récemment à P.C. Bori le fil conducteur d'une enquête historique[2]. Or une telle pratique du texte n'est

1. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur,* coll. Analecta Biblica 121, Roma, Ed. Pont. Istituto Biblico, 1989, 24 × 17, XXI-446 p., 48.000 lires.

2. «Divina eloquia cum legente crescunt» (*Homiliae in Hiezechielem prophetam,* I, VII, 8, coll. CCSL, 142, Turnhout, Brepols, p. 87). Cf. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni,* Bologna, Il Mulino, 1987; trad. fr.: *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne antique et ses transformations,* coll. Passages, Paris, Cerf, 1990. Selon Grégoire le Grand, l'Écriture et son lecteur progressent simultanément comme, dans la vision d'Ézékiel — longuement commentée par l'évêque de Rome —, les roues du char de la gloire divine et les mystérieux «vivants» qui l'entraînent. Dans ces roues, Grégoire n'hésite pas à reconnaître l'Écriture — la vision de «roues dans les roues» (*Ez 1,* 16) révélant la présence du Nouveau Testament au sein («inest») de l'Ancien —, et, des quatre vivants, Grégoire fait avec audace la figure des lecteurs chrétiens à venir. P.C. Bori étudie les origines juives et chrétiennes de ce mode de lecture, il en montre le déclin dans la scolastique, la philologie humaniste, la Réforme, l'Illuminisme, et enfin la reprise sécularisée dans le mouvement romantique (chez Novalis, Schlegel et Schleiermacher). Ainsi se trouve dégagée comme la «généalogie» d'un modèle de lecture qui alimente les suggestions de l'herméneutique contemporaine. Relevons ce propos de P.C. Bori, qui croise celui de l'étude d'A.-M. Pelletier (même si la «sécularisation» du modèle de la lecture ancienne ne reçoit pas la même appréciation chez l'un et chez

pas sans rejoindre les suggestions de recherches contemporaines, centrées sur l'acte de lecture (en linguistique pragmatique, dans la théorie littéraire et dans la réflexion herméneutique). Cette rencontre entre la pratique ancienne des textes bibliques et les suggestions modernes qu'on vient d'évoquer nous paraît susceptible de relancer aujourd'hui la tradition de la lecture de l'Écriture et de confirmer les croyants de ce temps dans leur vocation de lecteurs du texte inspiré[3].

I. - Lectures du *Ct* : de l'énigme du sens aux figures du lecteur

Le sous-titre de l'ouvrage d'A.-M. Pelletier — «De l'énigme du sens aux figures du lecteur» — nous en indique l'intuition directrice, que l'auteur formule encore à l'aide du contraste entre deux questions:

> Nous laisserons jouer la distance entre la question: 'Que signifie le *Ct*?' (qui appartient avant tout à l'âge moderne en son versant d'exégèse critique) et cette autre question: 'Comment lire le *Ct*?' (qui occupe le plus gros de la tradition de lecture du poème). Nous activerons au maximum les suggestions du contraste entre ces deux questions: l'une qui équivaut le texte à son sens, et le sens aux limites de la textualité, l'autre qui saisit le texte dans la réalité empirique de sa lecture, implique des sujets dans la construction du sens, relève de cette orbe du discours où le sens déborde la structure autant que ses définitions métaphysiques (XVII).

1. *Bilan d'une histoire critique*

Dans une première étape, l'enquête interroge l'exégèse moderne du Cantique. Au travers d'options éminemment diversifiées, deux interprétations fondamentales s'y affrontent. Pour les tenants du «sens naturel» (qui s'autorisent du patronage de Théodore de Mopsueste), le *Ct* chante l'admiration et l'amour mutuels d'un homme et d'une femme; il ne doit pas être chargé d'intentions plus subtiles. Pour les tenants du «sens spirituel», le poème, dans sa lettre même, nécessite une lecture «spirituelle» (qu'elle ait la forme de la typologie, de l'allégorie ou de la parabole) qui se situe «à hauteur de

l'autre): «L'intérêt et l'utilité de ce travail, je crois qu'ils se trouvent surtout dans cette direction: attirer l'attention sur l'existence d'une modalité 'mystique' de lecture, en saisir la genèse et les motifs de sa permanence; il ne s'agit évidemment pas de la soutenir comme alternative à la méthode historico-critique, mais d'en montrer la présence avant et souvent à côté de cette méthode» (p. 8).

3. On lira avec intérêt, sur la même problématique, la contribution d'A.-M. PELLETIER, *Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien,* dans *NRT* 110 (1988) 641-665.

la relation de Dieu et de l'homme, ce dernier étant envisagé tantôt comme un collectif, tantôt comme un sujet individuel» (25-26). Mais, estime A.-M. Pelletier, sur fond de polémique, une même problématique traverse ces interprétations aux présupposés puissants:

> Il va de soi que *lire* consiste à *dire* le sens d'un texte; que, parmi tous les sens possibles, *un sens doive être distingué comme étant le sens légitime;* et que *le sens légitime* est celui qui est fondé sur *l'identité du texte.* Dès lors savoir ce qu'est le texte livre son sens... Le *Ct* se révèle-t-il être un épithalame, alors son sens ne peut être que celui d'un discours amoureux. De la même façon, il n'y aura de sens allégorique recevable que si ses partisans fournissent la preuve que le texte est bien une allégorie (35).

De plus, et nous touchons ici au présupposé le plus puissant de la démarche critique,

> malgré le voile de la polémique, ... une même logique... traverse l'exégèse moderne du *Ct,* un même aiguillon: l'énigme du texte qui organise une même quête, celle de l'origine. Les terminologies peuvent diverger, une parenté foncière se découvre: celle d'une valorisation uniforme d'un terme zéro de l'existence du texte (40).

Tel est dès lors le paradoxe: cette valorisation unanime de l'origine s'accompagne, tous comptes faits, d'une indécidabilité de l'identification du *Ct.* Les indécisions sont à tous les niveaux (structure et unité du texte, datation, problème de la subscription, etc.). Et parce que le *Ct* se soustrait encore pour l'heure à toute affirmation critique ferme et décisive, il est le lieu d'un énorme jeu de projections, responsables des oscillations interprétatives que l'on a relevées.

> Le projet initial est de chercher l'origine pour fixer le sens, mais pour saisir l'origine, on fait intervenir à chaque fois, en sous-main, une option préalable sur le sens du texte qui oriente la formulation des décisions critiques. En d'autres termes, l'interprétation règle déjà les décisions scientifiques qui prétendent la réguler (52).

À un niveau plus général, par sa volonté de fonder le sens exclusivement sur l'origine, l'exégèse historique s'expose à un curieux appauvrissement de l'histoire même:

> En particulier, l'observateur, exorbitant son regard sur ce qu'il nomme l'originel, oublie que l'histoire est son propre lieu, que sa lecture est un acte entièrement traversé d'historicité, que toute enquête historique comporte nécessairement cette sorte de torsion par laquelle l'histoire se recourbe sur elle-même. C'est cette méconnaissance qui incite précisément à poursuivre la quête d'une position d'objectivité qui puisse être imprenable et indiscutable, comme le rêve plus ou moins toute problématique argumentant en termes de preuve ou de fondement de sens.

> Rivé à la considération de l'origine, l'observateur manque encore autrement sa propre historicité: il néglige de penser son appartenance à la lignée des lectures qui l'ont précédé. Il s'affranchit de cette référence. On objectera que c'est précisément dans ce décrochement que réside la nouveauté de la position inaugurée par la modernité critique. Mais le risque est grand, oubliant que l'on participe à cette histoire du texte, d'oublier cette histoire même, de la neutraliser, de ne plus avoir le souci d'en rendre compte en décrivant comment le texte l'a précisément rendue possible (59-60).

Comment un tel modèle de «savoir du texte» s'est-il mis en place, au point de disqualifier les approches qui le précédaient? A.-M. Pelletier reparcourt les étapes de l'éloignement progressif du dispositif traditionnel (patristique) de lecture et de l'édification progressive, à travers les avatars de la conscience historique, d'autres formes de rapports au texte scripturaire. Ces derniers ont livré passage à des savoirs nouveaux, dont l'accumulation pose la question de leur intégration dans une synthèse théologique nouvelle. Celle-ci, apparemment, n'est pas au rendez-vous, si bien que le savoir produit sur ces modes nouveaux «risque de demeurer flottant, sans finalité au-delà de lui-même, privé des prolongements que pourtant il porte. Des données de plus en plus raffinées s'accumulent, mais un peu comme une cargaison de vivres s'entasse, qui demeure emballée, sans servir véritablement à la vie» (102). A.-M. Pelletier de conclure:

> De même qu'il serait absurde de renoncer aux connaissances nouvellement disponibles en prétendant revenir aux limites de la synthèse traditionnelle antérieure, de même on doit penser qu'il est notoirement insuffisant de s'en tenir à une situation où l'on connaît toujours plus, mais en perdant de vue la question de la reprise théologique du nouvel acquis (102).

En contrepoint, notre auteur situe la progressive mise en place d'une nouvelle problématique, consistant en la reconquête de l'historicité du texte. Cette reconquête passe par les contributions contrastées de H.G. Gadamer (la «Wirkungsgeschichte»[4]) et de J. Habermas, par l'apport de l'École de Constance, où des théoriciens comme W. Iser et H.R. Jauss s'occupent à constituer une «esthétique de la réception»[5], et par la «poétique» de la lecture, qu'élabo-

4. «Conscience de l'œuvre elle-même en tant qu'elle produit des effets» (*Vérité et Méthode*, trad. fr., Paris, Seuil, 1976).

5. L'esthétique de la réception consiste à ressaisir «le sens et la forme de l'œuvre littéraire tels qu'ils ont été compris de façon évolutive à travers l'histoire», «mais aussi à restituer l'œuvre à la série littéraire historique où elle trouve place» (H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1978).

rent les contributions de P. Ricœur et de H. Meschonnic. Les perspectives ouvertes par ces derniers dictent un abord nouveau des questions du sens.

> D'une part, il ne peut y avoir accès à lui que par le déplacement d'une linguistique de la langue vers une linguistique du discours, c'est-à-dire d'une linguistique du signe qui ignore le sujet, vers une linguistique de l'énonciation, mettant sujet et signifiant en interaction. D'autre part, l'historicité du texte ne peut plus être confondue avec la date, le lieu, la production en son origine[6]... De cette poétique enfin se déduit une théorie de la lecture. Que le sens se construise dans l'interaction d'une écriture et de sa lecture se retrouve chez Meschonnic, qui y voit «un faire, un prendre, un donner. Un acte, toujours, l'infini de l'interaction de la réécriture[7]» (123).

Bref, conclut A.-M. Pelletier: «le texte doit être pensé comme un état construit de la lecture» (123). Avec P. Ricœur et H. Meschonnic, remarquons-le, la théorie du texte se tient délibérément au plus près de l'expérience d'un texte, la Bible, «le meilleur terrain d'expérimentation des théories du discours», ainsi que l'écrit H. Meschonnic[8]. Chez ce dernier, la théorie revendique même une inspiration puisée à une pratique biblique juive, où l'Écriture se dit «lecture» *(miqra')*: elle ne se livre pour ce qu'elle est qu'à celui qui la rejoint dans le *telos* qui la voue à être lue et relue.

De ce déplacement de la problématique du texte, A.-M. Pelletier tire les conséquences méthodologiques: «Notre attention se déplacera donc de la synchronie de l'origine et de la recherche de l'effet premier, vers la diachronie de la transmission» (125). De plus,

> à l'idée courante que l'histoire du *Ct* ne peut être qu'une histoire de ses commentaires, nous substituons la perspective plus vaste d'une histoire des usages du texte. Disant usage, nous impliquons une réalité qui met en jeu, à part égale, le texte et des sujets qui se l'approprient. Nous nous déplaçons donc d'une théorie de l'énoncé vers une description des faits d'énonciation (127)

(et dans le domaine dès lors de ce qu'il est convenu d'appeler la linguistique pragmatique). Cette attention se focalisera sur deux phénomènes d'énonciation caractéristiques: la citation et la paraphrase,

> par lesquelles se fait l'articulation du texte de référence (en l'occurrence le poème biblique) au texte d'arrivée (qu'il s'agisse d'une homélie, d'un discours épistolaire, d'un commentaire ou d'un traité théologique) (129).

6. «Le poème fait aussi l'histoire, en changeant la poésie, le sujet et le langage», écrit ainsi H. MESCHONNIC, *Langage, histoire, une même théorie,* dans *Nouvelle Revue Française* n° 296 (1977) 84.

7. *Ibid.,* 85, n. 5.

8. ID., ***Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, p. 35.**

2. *Le* Ct *à l'âge patristique: lectures et usages*

Dans sa deuxième étape, conformément aux conclusions théoriques et méthodologiques qui viennent d'être évoquées, l'enquête s'attache à caractériser des usages patristiques aussi divers que la liturgie (les catéchèses baptismales de Cyrille d'Alexandrie et d'Ambroise, la liturgie de la *velatio virginum*), l'hymnologie (les *Odes de Salomon*, l'hymnologie syrienne et la tradition éthiopienne) et le discours épistolaire (la correspondance de saint Jérôme). Une leçon s'en dégage:

> Le *Ct* est tout autre chose, à l'époque patristique, qu'un texte difficile, délicat, suscitant la mise en branle de toute la grande machinerie allégorique. Les diverses lectures rencontrées ont au contraire pour principe, dans leur grande majorité, une opération en définitive très simple. Son ressort est l'identification des partenaires du *Ct* aux deux figures du Christ d'un côté, de l'Église et de ses variantes métonymiques (le baptisé, la vierge consacrée) de l'autre. Et son objectif, l'entrée du lecteur ou de l'auditeur dans le scénario dialogique qui relie ces deux voix (213).

En d'autres termes, le *Ct* se révèle être à l'âge patristique non une énigme sémantique mais la plus providentielle des dispositions pragmatiques: il est lu et cité non pour être expliqué, mais afin d'être réénoncé — moyennant des conditions spirituelles dont l'exposé est précisément l'objet des discours citateurs; il est là pour prêter ses mots et son dynamisme dialogique aux croyants qui, en lui, se trouvent identifiés[9] et, par lui, éclairant des situations spirituelles étonnamment diverses.

Les commentaires patristiques — ainsi les commentaires d'Hippolyte et d'Origène (et ses homélies) —, dans leur souci d'exposer le texte, viendraient-ils infirmer de telles conclusions? Au contraire, assure A.-M. Pelletier: «Comprendre le *Ct*, tel que l'explique Hippolyte, consiste à pouvoir tenir à son tour le rôle de l'épouse» (221). Le discours d'Origène sur le *Ct* est quant à lui longuement interrogé. L'allégorie origénienne consiste, «en prenant rigoureusement appui sur les mots et les formes du sens dramatique et en

9. F. Rosenzweig souligne fortement cette vocation du *Ct*; il y voit, écrit A.-M. Pelletier (139), «le passage de la parabole de l'amour — si abondamment présente dans la Bible —, vers sa pure forme signifiante: 'Il ne suffit... pas que le rapport de Dieu à l'homme soit présenté à travers la parabole de l'amant et de l'aimée; la parole de Dieu doit contenir immédiatement le rapport de l'amant à l'aimée, il faut qu'il y ait signifiant sans la moindre allusion au signifié. Et c'est ainsi que nous le découvrons dans le *Ct*'» (F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, trad. fr., coll. Esprit, Paris, Seuil, 1982, p. 235).

les mettant en résonance avec la totalité du corpus scripturaire, à déployer quelques plis d'un 'mysterium' qui est constitutivement l'objet de la confession de la foi» (251)[10]. A.-M. Pelletier manifeste combien cette allégorie est indissociable de la dimension énonciative du discours sur le *Ct* : au-delà d'un processus formel sémantique, l'allégorie est un acte qui engage tous les aspects subjectifs de l'activité de lecture. C'est ce que met en lumière ce passage homilétique, qui fait droit à la diversité des «entrées» énonciatives ménagées par le *Ct* :

> Ceci compris, 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. Mais si tu ne peux dire avec elle ce qu'a dit l'Épouse, préoccupé d'entendre ce qui lui a été dit, hâte-toi de te joindre aux compagnons de l'Époux. Que si ces paroles te dépassent encore, tiens-toi avec les jeunes filles qui sont dans les bonnes grâces de l'Épouse[11].

La véritable préoccupation qui marque la relation au *Ct* à l'âge patristique, conclut A.-M. Pelletier, porte ainsi beaucoup moins sur le problème du sens à lire, sur des obscurités et des difficultés du poème que sur l'accession à une véritable appropriation du texte, «comme s'il était plus essentiel de devenir l'Épouse du *Ct* que de comprendre tout ce qu'elle disait» (289). «Parallèlement, ajoute l'auteur, la question de la subjectivité est progressivement devenue la pierre de touche de notre analyse: non plus simple donnée intervenant dans la construction du sens, mais visée de la lecture, substituée à la question du sens» (289).

3. *L'histoire continuée de la lecture: allégorie et subjectivité*

Dans une troisième et dernière étape, A.-M. Pelletier met à l'épreuve de textes plus théoriques (le chapitre IV du *Peri Archôn* d'Origène et le livre III du *De Doctrina Christiana* d'Augustin), les conclusions que l'on vient de reprendre, qui portaient sur une pratique de la citation et de la paraphrase du *Ct.* La réflexion théorique des Pères se trouve par ailleurs confrontée aux théories modernes

10. L'allégorie a aujourd'hui mauvaise presse. A.-M. Pelletier d'insister: relier allégoriquement la figure de l'Époux au Christ, celle de l'Épouse à l'Église, «a beaucoup moins pour effet de restreindre le sens du poème que de lui fournir un milieu de résonance... C'est cette puissance de mise en résonance mutuelle du *Ct* et des domaines auxquels l'associe l'âge patristique qui est, pour nous, l'explication la plus convaincante à l'extraordinaire carrière de ce poème aux premiers siècles de sa lecture chrétienne» (283).

11. ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques,* texte et trad. Dom ROUSSEAU, coll. *SC,* 37bis, Paris, Cerf, 1966, p. 71.

de la lecture patristique, illustrées par les ouvrages de T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*[12], et d'A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*[13]. L'observateur moderne, découvre-t-on, mesure la pratique ancienne à l'aune de sa propre épistémologie. Celle-ci prend la forme d'un méta-discours qui a pour caractéristique «d'effacer non seulement les marques de son sujet, mais de s'exercer en en neutralisant au maximum l'intervention» (317). La maîtrise méthodologique dont se fait fort ce «sujet technicien» est simultanément une maîtrise de l'objet du savoir. Un tel modèle se condamne à méconnaître la pratique ancienne de l'allégorie. Il apparaît bien, écrit A.-M. Pelletier, que les différences de l'une à l'autre de ces compréhensions — ce que les modernes décrivent de l'exégèse patristique et ce que l'exégèse ancienne dit d'elle-même et donne à saisir de sa logique — «viennent se concentrer sur la représentation du sujet lecteur, engagé ici et là. En sa teneur allégorique spécifiquement chrétienne, l'exégèse ancienne est saisie, au plus près de ce qu'elle est, à travers une figure singulière, celle de celui qui la met en œuvre» (317). Nous n'en sommes pas reconduits au subjectivisme pour autant, «puisque cette exégèse ne cesse de prévenir contre les risques d'une annexion du sens où 'la volonté propre' commanderait à la place du 'sensus fidei'» (319).

Trois lectures non patristiques du *Ct* — l'*Expositio super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint Thierry, les *Exercices* de Gertrude d'Helfta et les *Pensées sur le Cantique des Cantiques* de Thérèse d'Avila — permettent à A.-M. Pelletier d'interroger le phénomène de la reprise indéfinie de la lecture à l'intérieur de l'option allégorique. À son avis, loin de nous faire assister à une répétition du même, ces lectures du *Ct* concourent chaque fois à l'émergence d'explicitations nouvelles, historiquement situées, du *mysterium fidei*. Cependant, par leur «même manière d'aborder le poème comme un texte nécessaire et d'emblée lumineux, connaturel à son lecteur» et par leur «même forme d'interprétation intégrant le lire au vivre, le *dit* du savoir de la foi au *dire* de son énonciation, l'individuel de la vie spirituelle au collectif de l'action liturgique» (377), ces lectures se relient entre elles «par une même figure du lecteur, maintenue à travers les modulations historiques de la subjectivité» (378).

12. T. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978.
13. A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

L'étude d'A.-M. Pelletier se termine sur une confrontation avec l'«autre» lecteur privilégié du *Ct* qu'est la tradition juive; une question sous-tend cette ultime interrogation des textes: «l'écart interprétatif qui sépare les lectures chrétiennes et juives est-il redoublé par celui des dispositions énonciatives elles-mêmes différentes?» (379). Selon des modalités diverses qu'A.-M. Pelletier prend soin de spécifier, le Talmud et le Midrash, la tradition mystique et la liturgie juives mettent en jeu des présupposés identiques à ceux de la lecture patristique: les paroles du *Shir haShirim*

> doivent en même temps être paroles reçues et paroles prononcées par quiconque est épouse, dans le moment présent de la lecture. Nous retrouvons là un motif familier, homogène à ce que nous observions dans l'interprétation chrétienne ancienne. Un des buts de l'exégèse devient donc d'expliciter les présupposés énonciatifs des paroles du poème, afin qu'à son tour le lecteur puisse y satisfaire (399).

Dans la conclusion générale de l'ouvrage, au long de pages fortement articulées, A.-M. Pelletier laisse pressentir la leçon d'un tel parcours: dans le mouvement même où nous prenons acte du discours critique sur le *Ct*, il nous incombe de prolonger le bonheur de sa réénonciation dans la tradition. Il y va de notre statut de lecteurs de l'Écriture. Le *Ct*, l'étude d'A.-M. Pelletier l'a montré, est comme ordonné à la révélation du «je» et du «tu» de la *lectio divina* :

> Le lecteur lisant le *Ct* se rend attentif et présent à un texte qui, lui-même, lui est entièrement destiné comme la voie d'intelligence des actes liturgiques qu'il pose, des événements qu'il célèbre ou, plus généralement, de son identité et de sa situation spirituelles. Ainsi le sujet-lecteur n'est-il pas simplement l'agent de la lecture, mais proprement sa finalité, la «fin» que sert l'acte d'intelligence du texte (415).

Une seule condition est mise toutefois à l'efficace d'une telle lecture; elle demande que

> le lecteur consente à s'exposer au texte, c'est-à-dire renonce à obturer le dialogue du poème en interprétant le «je» et le «tu» de celui-ci ou de celle-ci[14], en acceptant de se prendre au pur jeu dialogique que la tradition qui garde ce texte considère comme le secret merveilleux où s'identifie l'homme et où s'identifie Dieu, l'un de la parole de l'autre, dans la symétrie d'un dialogue qui est elle-même une révélation (415-416).

14. Cf. ici encore F. ROSENZWEIG, *L'étoile...*, cité n. 9, p. 237, identifiant la tentation critique comme celle de toujours «transformer la part lyrique, le Je et le Tu du poème, en un Lui et Elle épiques et clairs».

II. - De l'Écriture à la «lecture» *(miqra')*

L'ouvrage d'A.-M. Pelletier a le prix d'un discernement théologique. À travers ses patients tours et détours, il aborde de front une problématique aux enjeux considérables. Nos savoirs sur l'Écriture s'intègrent-ils dans une synthèse théologique? Sont-ils ordonnés, de près ou de loin, à une pratique croyante de la lecture? Force est de le reconnaître: tout obligé qu'il soit pour le lecteur moderne, le discours historico-critique est trop souvent en manque de ses réélaborations théologiques, et a fréquemment, à l'égard de l'acte de lecture, l'effet d'un puissant «retardant». Force est de le constater aussi: la tradition juive — dans certaines de ses formes contemporaines[15] — exerce actuellement un rôle de suppléance auprès de bien des chrétiens résolus à leur vocation de lecteurs du texte sacré. À l'instar de Jérôme et d'Origène, les chrétiens auront certes toujours à se mettre à l'école des rabbins. Il devient toutefois urgent de les rendre à leur propre tradition de lecture. Celle-ci — l'étude d'A.-M. Pelletier l'a montré — ne cède en rien à son aînée juive. L'Écriture donne de parler en Église, autrement que sur le seul mode de l'enquête critique de l'origine; elle engage, tout particulièrement, à confesser en elle et sur elle l'accomplissement qui désormais l'emporte.

On peut toutefois se le demander: l'étude d'A.-M. Pelletier n'est-elle pas desservie par le contraste qu'elle se propose d'illustrer? Y a-t-il lieu d'opposer aussi massivement discours critique et lecture ancienne? La démarche critique appelle-t-elle, en la diversité de ses formes, un jugement aussi sévère? Reconnaissons-le: le *Ct*, de par sa fortune dans la tradition et l'infortune relative de son traitement critique, rendait à A.-M. Pelletier le contraste aisé. Plus qu'ailleurs, le discours critique a pu, ici, «tourner à vide». En maints autres lieux cependant, l'apport historico-critique a débouché sur des données qui concourent, indirectement sans doute, mais positivement, à la lecture du texte. Que l'on songe par exemple à la mise en lumière du phénomène intrabiblique de la «relecture», où s'amor-

15. Le succès auprès de lecteurs chrétiens de l'ouvrage — si important au demeurant — de D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987, ou encore des contributions de M.-A. OUAKNIN, *Le livre brûlé* et *Lire aux éclats*, Paris, Lieu Commun, 1986 et 1989, est extrêmement significatif à cet égard. Il faudrait également mentionner l'audience impressionnante auprès des mêmes lecteurs des émissions télévisées et des ouvrages de J. EISENBERG et A. ABECASSIS.

cent nos (re)lectures du texte canonique. Dans ce sens, on aurait souhaité que référence soit faite à des approches exégétiques nouvelles, plus soucieuses de l'identité littéraire de l'Écriture (cf., par exemple, les approches narratives et rhétoriques) et de sa condition canonique (cf. le *canonical criticism* de B.S. Childs), aux affinités évidentes avec l'acte de lecture.

L'opposition entre les discours de l'exégèse et celui de la tradition se trouve toutefois surmontée en certains moments de l'étude d'A.-M. Pelletier. C'est, à chaque fois, la considération de l'identité canonique des textes qui ouvre des perspectives plus unifiées. La canonicité apparaît en effet comme le point d'articulation de l'«écriture» et de la «lecture» bibliques: dans le creuset du canon, l'Écriture (riche de ses origines) se trouve consacrée dans sa finalité de *miqra'* (de «lecture»). «La canonicité, écrit A.-M. Pelletier, implique une ratification reliée à des raisons positives, c'est-à-dire en l'occurrence à des nécessités spirituelles» (420). Nous nous trouvons bien ici au point d'échange de l'Écriture et de la tradition. Il y aurait ainsi à mettre à jour le réseau des correspondances qui vont des amorces scripturaires et canoniques aux formes effectives de lectures attestées par la tradition. A.-M. Pelletier en appelle à une telle approche lorsqu'elle fait écho à des suggestions de P. Grelot (58). Celui-ci se demande si la lecture allégorique du *Ct* n'aurait pas «tout simplement relayé et prolongé» une tradition déjà ancienne «fixant de façon définitive le sens biblique de l'œuvre... Pourquoi n'aurait-elle pas été déjà celle du dernier éditeur du *Ct*, avant même que celui-ci passât dans la traduction grecque de la Bible en qualité de livre canonique[16]?» Au terme de sa démarche, A.-M. Pelletier pose à nouveau la question, à partir cette fois des lectures effectives du *Ct* : «Et pourquoi les raisons qui... ont ainsi fait lire (le *Ct*) n'auraient-elles pas un rapport avec celles qui au départ l'auraient fait élire, conserver et déclarer canonique? Si notre information manque pour fixer le détail des motivations initiales de la canonicité, du moins l'histoire de l'interprétation peut-elle fournir ici, non pas certes une suppléance, mais au moins une contribution éclairante» (421).

Il n'est pas insignifiant à cet égard que le même Théodore de

16. P. GRELOT, *Le sens du Ct. des Ct. d'après deux commentaires récents*,. dans *Revue Biblique* 71 (1964) 49. Remarquons avec M.-A. Pelletier (p. 380) qu'un indice est donné dans ce sens par le débat sur l'usage canonique juif du *Ct* auquel fait écho la *baraïtha* ancienne affirmant: «Nos maîtres ont rapporté: 'Celui qui lit un verset du *Ct* pour le tourner en chanson ou celui qui lit un verset dans un banquet, hors de son temps, amène le malheur sur l'univers'» (*Sanhédrin*).

Mopsueste ait disqualifié et la lecture allégorique du *Ct* (le poème n'a à ses yeux d'autre valeur que celle d'une anecdote historique) et son appartenance au canon des Écritures inspirées[17]. Les traditions juive et chrétienne, en valorisant le *Ct* par l'allégorie comme le dialogue matriciel de l'expérience croyante — «Loin de demeurer en bordure, accroché fragilement par une herméneutique de complaisance au corpus canonique, il est au centre de l'expérience croyante» (409) —, ont sans doute rejoint la raison positive, la nécessité spirituelle la plus gratuite et la plus nécessaire, de la présence du *Ct* au sein du canon. Cette raison positive ne serait autre que celle qu'exprimait F. Rosenzweig[18] et qui sous-tend l'ensemble de l'étude d'A.-M. Pelletier: dans la médiation de ses signifiants, le *Ct* est, pour les lecteurs de tous les temps, la révélation du dialogue immédiat où s'accomplit l'Écriture. Dans sa pure forme de dialogue, le *Ct* aurait ainsi au sein du canon la vertu d'une «mise en abyme»[19]: il dessine le drame et le bonheur de la parole échangée, qu'il communique, de proche en proche, à toute Écriture, dans le jeu de l'écoute et de la réénonciation.

B-1150 Bruxelles Jean-Pierre SONNET, S.J.
60, rue du Collège Saint-Michel

17. Cf. les pages consacrées par A.-M. Pelletier à «la voix discordante» de Théodore de Mopsueste (320-336).

18. Cf. n. 8.

19. La théorie littéraire appelle «mise en abyme» tout phénomène de réduplication d'une œuvre (de son contenu, de l'acte de sa production ou de sa réception) au sein d'elle-même (cf. le «théâtre dans le théâtre», dans l'*Hamlet* de Shakespeare).